

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von Wilhelm Keilbach und Leo Scheffczyk

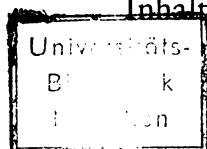
~ 28
1977

28. Jahrgang 1977

MAX HUEBER VERLAG

7 14

Inhaltsverzeichnis des achtundzwanzigsten Jahrgangs



ABHANDLUNGEN

<i>Bantle</i> Franz Xaver, Evangelienkritik und Glaube eines führenden Wessenbergianers – Pfarrer Joseph Sprößler und das »Leben Jesu« des Dav. Fr. Strauß	367
<i>Beer</i> Theobald, Lohn und Verdienst bei Luther	258
<i>Ermecke</i> Gustav, Katholische Moraltheologie am Scheideweg	47
<i>Gierys</i> Joachim, Die Grenzen normativer Aussagen in der katholischen Soziallehre	1
<i>Hilpert</i> Konrad, Die Theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch	329
<i>Krämer</i> Michael, Ihr seid das Salz der Erde . . . Ihr seid das Licht der Welt	133
<i>Laun</i> Andreas, Theologie – »Dogmatismus« oder Wissenschaft	217
<i>Reifenberg</i> Hermann, Gottesdienst als wesentlicher Grundvollzug christlichen Lebens und seine Konsequenzen für Kirche und Theologie	241
<i>Simonis</i> Walter, Zum Problem der Begründung sittlicher Normen	26
<i>Vögtle</i> Anton, Kirche und Amt im Werden	158
<i>Ziegenaus</i> Anton, Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?	109

AUS WISSEN UND LEBEN

<i>Dürig</i> Walter, Die mailändische Sakramentartradition	181
<i>Fischer</i> Joseph A., Die vermutlichen Synoden gegen Noet von Smyrna	55
<i>Gessel</i> Wilhelm, Der origeneische Gebetslogos und die Theologie der Mystik des Gebetes	397
<i>Scheffczyk</i> Leo, »Absolutheit des Christentums«	64
<i>Scheffczyk</i> Leo, Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum	291
<i>Schmaus</i> Michael, Ernst Hueber zum Gedächtnis	180
<i>Schmidt</i> Margot, Die orientalische Kirche als Brücke zwischen den Kulturen von Ost und West	69
<i>Wenisch</i> Bernhard, Zur Theologie Karl Rahners	383
<i>Ziegler</i> Josef Georg, Laudatio für Karol Kardinal Wojtyla	285

P 11734

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Albrecht C.</i> , Psychologie des mystischen Bewußtseins (W. Keilbach)	189
<i>Bantle F. X.</i> , Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik (L. Scheffczyk) . .	98
<i>Bäumer R.</i> (Hrsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus (L. Scheffczyk)	203
<i>Bäumer R.</i> (Hrsg.), Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert (J. Finkenzeller) . .	421
<i>Bertsch L. u. a.</i> (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Gesamtausgabe I (L. Scheffczyk)	200
<i>Bischofberger E.</i> , Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens (W. Simonis)	432
<i>Bouyer L.</i> , Das Wort ist der Sohn (M. Seybold)	426
<i>Brunner A.</i> , Dreifaltigkeit (L. Scheffczyk)	205
<i>Denzler G.</i> , Das Papsttum und der Amtszölibat (R. Bäumer)	212
<i>Deufel K.</i> , Kirche und Tradition (J. Finkenzeller)	322
<i>Donner H.</i> , Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (J. Schar- bert)	196
<i>Edmaier A.</i> , Dimensionen der Freiheit (J. Fellermeier)	302
<i>El-Khoury N.</i> , Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer (M. Schmidt) . .	209
<i>Ermecke G.</i> , Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre (J. Giers)	410
<i>Fauser W.</i> , Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima (R. Heinz- mann)	192
<i>Feifel E.</i> (Hrsg.), Buße – Bußsakrament – Bußpraxis (A. Ziegenaus)	93
<i>Gamber K.</i> , Das Bonifatius-Sakramentar und weitere frühe Liturgiebücher aus Regens- burg mit vollständigem Facsimile der erhaltenen Blätter (W. Dürig)	103
<i>Gläßer A.</i> , Kirche kontra Gesellschaft? (A. Rauscher)	411
<i>Glatzel N.</i> , Gemeindebildung und Gemeindestruktur (J. Giers)	308
<i>Goetschi R.</i> , Der Mensch und seine Schuld (W. Lauer)	92
<i>Grillmeier A.</i> , Mit ihm und in ihm (L. Scheffczyk)	96
<i>Haacke</i> Rhabanus Maurus, Ruperti Tuitiensis De Sancta Trinitate et operibus eius (L. Scheffczyk)	422
<i>Häring H.</i> , Kirche und Kerygma (F. Wolfinger)	316
<i>Heinen W.</i> , Urfragen nach dem »Wie« christlichen Lebens (O. Schaffner)	87
<i>Hochstaffl J.</i> , Negative Theologie (P. Stockmeier)	416
<i>Hödl L. u. a.</i> , Das Heil und die Utopien (J. Finkenzeller)	427
<i>Jaschke H.-J.</i> , Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche (P. Stockmeier)	208

<i>Kasper W.</i> , Jesus Christus (F. Wolfinger)	315
<i>Kehl M.</i> , Kirche als Institution (J. Finkenzeller)	318
<i>Kramer H.</i> , Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen (O. Schaffner)	89
<i>Latke M.</i> , Einheit im Wort (A. Sand)	197
<i>Lell J. – Menne F. W.</i> (Hrsg.), Religiöse Gruppen (J. Giers)	412
<i>Léon-Dufour X.</i> , Dictionnaire du Nouveau Testament (P.-G. Müller)	198
<i>Lübbe H.</i> (Hrsg.), Atheismus in der Diskussion (B. Dinkel)	78
<i>Ludwig H.</i> , Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung (J. Giers)	408
<i>Mischlewski A.</i> , Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (P. Stockmeier)	418
<i>Mosis R.</i> , Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (J. Schar- bert)	194
<i>Mund H.-J.</i> , Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion (J. Finken- zeller)	419
<i>Neumann P. H. A.</i> (Hrsg.), Zur neueren Psalmenforschung (J. Scharbert)	193
<i>Pfeil H.</i> , Von Christus zu Dionysos (Ch. Hörgl)	436
<i>Pianazzi G.</i> (Hrsg.), Valore e attualità del Sacramento della Penitenza (A. Ziegenaus)	95
<i>Pröpper T.</i> , Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens (J. Finkenzeller)	306
<i>Rosenberg A. u. a.</i> , Mystische Erfahrung (W. Keilbach)	188
<i>Ruf W.</i> , Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Mo- raltheologie (O. Schaffner)	85
<i>Rupertus Tuitiensis</i> (s. Haacke)	422
<i>Scheffczyk L.</i> , Auferstehung (J. Stöhr)	206
<i>Schneider T.</i> , Die Einheit des Menschen (R. Heinzmann)	100
<i>Schnitzler T.</i> , Was die Messe bedeutet (Rainer Kaczynski)	309
<i>Schnitzler T.</i> , Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt (R. Kaczynski)	310
<i>Schulz S.</i> , Die Mitte der Schrift (H. Wagner)	424
<i>Schütz W.</i> , 100 Jahre Standesämter in Deutschland (R. A. Strigl)	414
<i>Seemann K.-D.</i> , Die altrussische Wallfahrtsliteratur (J. Schütz)	312
<i>Seifert J.</i> , Erkenntnis objektiver Wahrheit (L. Scheffczyk)	434
<i>Siegmund G.</i> , Der Kampf um Gott (L. Scheffczyk)	85
<i>Specht R.</i> , Francisco Suárez, Über die Individualität und das Individuationsprinzip (J. Fellermeier)	189
<i>Staudinger H.</i> (Hrsg.), Chance und Risiko der Gegenwart (H. Doldh)	82
<i>Stiglmayr E.</i> , Der Wissenschaftsbegriff in der attischen Philosophie (J. Fellermeier)	429
<i>Strolz W.</i> , Gottes verborgene Gegenwart (J. Scharbert)	195
<i>Troeltsch E.</i> , Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923 (I. Escribano-Alberca)	433
<i>Wagner G.</i> , Der Ursprung der Chrysostomusliturgie (W. Dürig)	311
<i>Welte P. H.</i> , Die Heilsbedürftigkeit des Menschen (M. Seybold)	427
<i>Zumkeller A.</i> , Henrici de Frimaria O.S.A. Tractatus asceticomystici (M. Schmidt)	101

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

28. Jahrgang

1977

Heft 4

Die Theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch

Von Konrad Hilpert, Neuss

»Ich aber möchte unmaßgeblich raten,
den Worten ihre Bedeutung zu lassen,
und wo man etwas anderes meint, auch
ein anderes Wort zu gebrauchen, also die
Welt Welt und die Götter Götter zu
nennen.«¹⁾

Es gibt in der gegenwärtigen katholischen Moralthologie wohl kaum ein zentraleres und für sie signifikanteres Thema als die Frage nach der Autonomie und/oder Theonomie der Moral. Die »autonome Moral im christlichen Kontext« A. Auers ist einer von mehreren Ansätzen, der dazu vorgetragen wurde und breite Beachtung fand. In einem seiner jüngsten Aufsätze ist Auer ausführlich auf die Kritik eingegangen, die an seinem »Modell« geübt wurde²⁾. Darauf soll hier in einigen Punkten repliziert werden. Dies geschieht selbst auf die Gefahr hin, daß dem Verfasser vorgeworfen wird, er beschränke sich »nur« auf Kritik und unterlasse es, ein alternatives Konzept vorzustellen.

¹⁾ A. Schopenhauer, Über den Willen in der Natur, in: Sämtliche Werke, hg. W. v. Löhneysen, Bd. III, Darmstadt 1968, 463.

²⁾ A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, in: KatBl 102 (1977) 60–76 (im folgenden abgekürzt: Aut. M.). Bezug genommen wird ferner auf: Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971 (abgekürzt: Autonome Moral); ders., Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, in: A. Auer – A. Biesinger – H. Gutschera (Hg.), Moralerziehung im Re-

I. Die Rezeption des Begriffs »Autonomie« – ein »Akt semantischer Politik«³⁾

Einer der m. E. ganz wesentlichen Streitpunkte ist der Begriff Autonomie. Er gehört sicherlich nicht zum Begriffsinventar der traditionellen katholischen Moraltheologie, sondern hat – jedenfalls im Zusammenhang mit Ethik – seinen genuinen Ort in der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere seit Kant. Daß von daher die Rezeption des Autonomie-Begriffs und -Theorems in der gegenwärtigen theologischen Ethik »ein problematisches Unterfangen« ist, gesteht A. Auer seinen Kritikern immerhin zu⁴⁾.

Es scheint, daß man es mit diesem selbstkritischen Vorbehalt bewenden lassen könne. Denn dem Anliegen historischer Korrektheit ist Genüge getan: Zwischen dem historischen Begriff und Programm autonomer Moral auf der einen Seite und dem »heutigen Autonomie-Modell theologischer Ethiker« andererseits gibt es (zumindest: auch) erhebliche Unterschiede. Mit dieser Feststellung ist aber noch nichts Substantielles über Berechtigung oder Nichtberechtigung des letzteren ausgemacht. Warum sollte der Terminus Autonomie nicht ganz anders oder modifiziert gebraucht werden dürfen, wenn er nur zuvor sauber definiert würde?

Wenn dieser Frage im folgenden widersprochen wird, so soll damit in keiner Weise unterstellt werden, das neuzeitliche Verständnis von Autonomie sei eine fixe und zeitlos-ewige Größe. Diesem möglichen Mißverständnis kann man dadurch vorbeugen, daß man den historischen Sachverhalt in Art einer »historischen Typologie« angeht⁵⁾. – Es kommt jetzt nicht darauf an, diese Typologie zu wiederholen, zu erweitern oder durch eine präzise Wortgeschichte zu ergänzen⁶⁾; dies wird ja nicht in Frage gestellt. Jedoch soll der Ertrag einer solchen

ligionsunterricht, Freiburg usw. 1975, 27–57 (abgekürzt: Ein Modell); ders., Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu, in: Auer – Biesinger – Gutschera (Hg.), Moralerziehung, a.a.O., 58–90 (abgekürzt: Die ethische Relevanz).

³⁾ Der Ausdruck stammt von H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1975, 79; ähnlich 50.

⁴⁾ Aut. M. 66.

⁵⁾ S. meinen Art. Autonomie, in: B. Stoeckle (Hg.), Wörterbuch Christlicher Ethik, Freiburg 1975, bes. 28–31.

⁶⁾ Diese differenziertere Aufgabenstellung versucht meine Dissertation zu leisten.

begriffs- und programmgeschichtlichen Analyse im Hinblick auf die entwickelte Frage formuliert werden. Dabei kommt Auffälliges bzw. Signifikantes zum Vorschein:

1. Die philosophisch-ethische Verwendung des Autonomiebegriffs ist historisch sekundär; sie verdankt sich einer Analogisierung zur juristisch-politischen Bedeutung. So bezeichnet »Autonomie« in griechisch-römischer Zeit das Recht der Stadtstaaten, trotz Gliedschaft in einem größeren Staatenbund oder erzwungener Anlehnung an eine Hegemonialmacht Gesetzgebung und Verwaltung eigenverantwortlich zu regeln. Seine Wiedereinführung durch deutsche Juristen im 16. Jh. dient der schrittweisen Legitimierung des Protestantismus im Reichsrecht. Für die Rezeption des Begriffs durch die Aufklärungsphilosophie war entscheidend, daß mit dem Westfälischen Frieden von 1648 »Autonomie« von einer (negativen) Ausnahmegenehmigung zu einem positiven Rechtsanspruch geworden war und den individualrechtlichen Terminus für Gewissensfreiheit darstellt. Die ebenfalls hier anknüpfende zweite Bedeutungslinie, in der sich die Erstarkung der partikularen Legislativgewalt gegenüber der allgemeinen des Reichs spiegelt, die sich dann mit der Zeit zum noch immer gebräuchlichen körperschaftsrechtlichen Autonomiebegriff (Tarifautonomie, Hochschulautonomie u. ä.) entwickelt, hat diese Rezeption hingegen nicht so ausschlaggebend beeinflußt.

Die zugegebene bedeutungsmäßige und historische Erweiterung, mit der der Autonomiebegriff derzeit in der Theologischen Ethik verwendet wird, müßte sich im Blick auf die skizzierte Begriffsgeschichte zumindest fragen lassen, welche Erklärung sie für die Tatsache bietet, daß erstens der Begriff bereits in der Antike bereitlag, aber – bis auf ganz marginale Ausnahmen in der Poesie – nie in ethischer Bedeutung verwendet wurde (gerade auch nicht bei Plato, Aristoteles und der Stoa); und zweitens der Begriff dann plötzlich seit Kant solche Resonanz bekam, daß er geradezu zum Grundwort der philosophischen Ethik werden konnte. Die Genialität eines einzelnen oder der Zufall reichen als Erklärungsgründe jedenfalls nicht aus, zumal man im letzteren Fall zumindest Synonymbegriffe oder Umschreibungen vorweisen können sollte; solche sind mir aber erst seit Beginn der Neuzeit bekannt.

2. Wie bereits in seiner primären Verwendung so beinhaltet der Autonomiebegriff auch in seiner ethisch-philosophischen Bedeutung eine Relation. Nach der Sprache moderner Logik handelt es sich um einen zweistelligen Prädikator⁷⁾. Diese Relationalität tritt zwar im Lauf der angedeuteten Bedeutungsverschiebungen zeitweilig in den Hintergrund, verschwindet jedoch nie⁸⁾. Sie macht eine Entwicklung durch, deren Stadien sich etwas vereinfacht als komplementär, als polemisch konkurrierend und schließlich als auszuschaltende Kontraposition charakterisieren lassen.

Kant – um nur das deutlichste Beispiel für eine Verinnerlichung des Autonomiebegriffs zu nennen – wendet sich, wenn er von Autonomie spricht, immer auch gegen Heteronomie, Eudämonismus, Neigung, Rücksicht auf Empirisches. Und Kant hat in diesem Zusammenhang die theonomen Lehren seiner bei den Zeitgenossen in hoher Achtung stehenden Vorgänger kritisiert, ebenso wie alle, die nach ihm autonome Ethiken entwickeln wollten, gerade immer dort ansetzen, wo sie bei Kant oder seinen Adepten mangelnde Konsequenz bei der Durchführung der intendierten Selbstbegründung, theologische Tabuisierungen, also Verstöße gegen die Autonomie, sehen. Wenn sich seit dem 17. Jh. eine mächtige selbständige Tradition philosophischer Ethik entwickelt hat, so kann dieser Prozeß nur als Konkurrenzunternehmen zur theologischen Ethik⁹⁾ gesehen werden; die philosophische Ethik entstand aus dem Unbehagen an der theologischen Antwort auf jene fundamentale Ordnungskrise, die Europa seit dem Spätmittelalter erschütterte. Das Autonomie-Programm in der Ethik enthält immer und zu wesentlichen Teilen – wenn auch wenigstens

7) Vgl. W. Kamlah – P. Lorenzen, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967, 35f.

8) Dies muß gegen R. Spaemann eingewendet werden, der in seinem anregenden Beitrag »Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation. Zur Ideologisierung von Rechtsbegriffen« (in: *Erziehungswissenschaft 1971. Zwischen Herkunft und Zukunft der Gesellschaft*, hg. S. Oppolzer – R. Lassahn, Wuppertal/Ratingen 1971, 317–324) den Wandel von der ursprünglichen zur philosophischen Bedeutung vor allem in der Entwicklung vom Relations- zum Eigenschaftsbegriff sieht (ebd. 317; ähnlich auch R. Pohlmann, Art. Autonomie, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, Darmstadt 1971, 703, 707).

9) S. den gemeinsam mit H. Oberhem verfaßten Art. Ethik, in: Stoeckle (Hg.), *Wörterbuch Christlicher Ethik*, a.a.O., bes. 65–69.

zu Anfang gewiß nicht ausschließlich – eine ablösende Bewegung von der Theologie (als übergeordneter Wissenschaft), von der Kirche (als der gesellschaftlich und staatsrechtlich normierenden Institution), von den Autoritäten (soweit sie sich theologisch legitimierten), von der religiösen Erziehung (insofern die Kirche hier ein Sozialisationsprivileg innehatte). Insofern ist »Autonomie« in ethischer Bedeutung ein programmatischer Begriff, und zwar – weil er gerade den genannten Distanzierungsprozeß zum Inhalt hatte –, ein Kontrabegriff.

3. Das bestätigt sich auch, wenn man die Sache gleichsam von der Gegenseite besieht: Mit der Rezeption des Autonomiebegriffs in die Philosophie geht nämlich keine Rezeption in die Theologie parallel. Sucht man schon bei den Kirchenvätern, bei Thomas v. A. und anderen mittelalterlichen Theologen, bei den spanischen Barockscholastikern, bei Alphons v. Liguori vergebens¹⁰⁾ nach diesem Begriff oder Synonyma, so trifft man ihn auch in der Folgezeit nicht an. Er begegnet in der katholischen Theologie erstmals (dem Begriff nach zwar noch selten, aber eindeutig der Sache nach) bei jenen Ethikern, die versuchen, Gedanken von Kant und Fichte in ihre Theorie zu integrieren. Ihre Versuche blieben allerdings eine vorübergehende Erscheinung, die sich – aufs Ganze gesehen – nicht durchsetzen konnte, worauf später zurückzukommen sein wird. Wirkungsgeschichtlich relevant wurde dieser Versuch jedoch zunächst dadurch, daß sich ihre Gegner, später auch kirchliche Autoritäten, des Gedankens und auch des Begriffs Autonomie bedienten, um eine dem Christentum und dem katholischen Glauben höchst gefährliche und ihnen sogar gänzlich widersprechende Position zu kennzeichnen. Bereits 1788 sagt B. Stattler in seiner großangelegten Kampagne gegen das Eindringen der Kantischen Philosophie in die Theologie, es sei »eine bloße sich widersprechende Erdichtung des Hr. Kant, daß Autonomie der Grund der Würde der vernünftigen Natur, oder der sittlich guten Handlungen sey; und Autonomie ist in der wahren Moral bloß ein leeres Wort, oder dialektisches Blendwerk.«¹¹⁾ In der Folgezeit wird man noch

¹⁰⁾ So jedenfalls die Auskunft von ca. 40 daraufhin durchgesehenen philosophischen und theologischen Lexika.

¹¹⁾ Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, München 1788, 161 (im Original fettgedruckt). Vgl.

deutlicher: »Das Sittengesetz ist . . . Theonomie, im Gegensatz von Autonomie. – Autonomie, in dem Sinn, der Mensch sei sich selbst Gesetzgeber und sein Eigenwille die höchste und einzige Norm seiner Thätigkeit, ist darum das Princip der gottlosen Sittlichkeit«, heißt es schon bei einem der ersten neuscholastischen Lehrbuch-Autoren, dem später als Liturgiewissenschaftler hochberühmten F. Probst¹²⁾. Bis in die jüngste Zeit hinein finden sich dann Sätze wie: »Von der Tugend des Gehorsams kann überhaupt in der autonomen Moral keine Rede mehr sein. Daraus sieht man, in welch schroffem Gegensatz die Ethik Kants zur Lehre des Christentums steht und wie er notwendig zur Leugnung jeder wahren Religion gedrängt wird.«¹³⁾ Oder: Es ist »ganz unmöglich, unter Voraussetzung der Autonomie eine wahre Autorität, ein wahres Recht, andere im Gewissen zu verpflichten, zu stande zu bringen, und deshalb ist diese Autonomie ein revolutionäres, anarchistisches Prinzip im schlimmsten Sinne des Wortes, und ich glaube, man täte besser, statt von sittlicher, von unsittlicher Autonomie zu reden. Die vermeintliche Autonomie ist nur das personifizierte »Non serviam« im Mantel der Wissenschaft.«¹⁴⁾ Bei Mausbach-Ermecke heißt es, durch den Grundsatz der Autonomie werde »tatsächlich der Begriff des unbedingten Sollens herabgezogen und entlarvt; denn im wahrhaft sittlichen Sollen wissen wir uns abhängig von einem höchsten, gebietenden Willen und hingeordnet auf ein unendlich wertvolles, übermenschliches Gut.«¹⁵⁾ Endlich spricht noch B. Häring von dem »verwerflichen Versuch der autonomen Moral und des neuheidnischen Humanismus, diesen Bereich [sc.: der Sittlich-

ders., Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie, o.O. 1771, 20f.

¹²⁾ Katholische Moraltheologie, Bd. I, Tübingen 1848, 23f. Aus dem Zusammenhang (22–30, 31) ist eindeutig ersichtlich, daß Kant und seine »theologischen Nachtreter« gemeint sind, was auch an anderer Stelle sehr deutlich wird (120f.).

¹³⁾ V. Cathrein, Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen einschließlich der rechtlichen Ordnung, Bd. I, Freiburg 1911, 397; vgl. 397–402.

¹⁴⁾ V. Cathrein, Die sittliche Autonomie, in: Stimmen aus Maria-Laach 58 (1900), 129–140, hier: 137. – Beide Stellen sind mit ausdrücklichem Bezug auf Kant gesagt!

¹⁵⁾ Katholische Moraltheologie, Bd. I, Münster 1959, 88; vgl. 8, 88, 90, 105f., 328f.

keit] überhaupt total von der Religion abzutrennen und ganz aus sich allein zu verstehen¹⁶⁾.

Es ist offenkundig, daß hier nicht nur ein konkurrierendes Programm irgendwie benannt werden soll, sondern daß die Verwendung des Autonomiebegriffs so etwas wie Illegitimität und Glaubensschwund ausdrücken will. Immerhin ist der Gebrauch des Begriffs mit dem der Gegenseite so konsistent, daß derselbe Vorgang gemeint ist, lediglich die Bewertung ist entgegengesetzt.

4. Heute begegnet »Autonomie« im allgemeinen Sprachgebrauch recht häufig; es ist eines der Leitworte, in dem sich das Selbstverständnis »des« modernen Menschen, gerade auch des intellektuellen, niederschlägt¹⁷⁾. Es beinhaltet aber nicht nur Kognitives, sondern hat auch eine starke affektive Komponente: es löst Bestätigung, Zustimmung aus, gilt als etwas Positives. Mag es an den Rändern unscharf sein, so besagt oder assoziiert es – jedenfalls in ethischen und pädagogischen Zusammenhängen – Freiheit von Repressionen, die als nicht-einsichtig erscheinen und der gesellschaftlichen Realität (im weitesten Sinn) zuwiderlaufen und von denen man rudimentär weiß oder auch nur vermutet, daß sie »nur« theologisch begründet waren (z. B. Gehorsam, Verzicht, Anpassung, Leistung); dieses rudimentäre Wissen schließt aber zugleich Zustimmung zu dem Faktum ein, daß »man« als moderner Mensch dem Zugriff mittelalterlicher, kirchlicher oder als naturhaft ausgegebener Zwänge entzogen ist. So wie der Begriff sowohl in der Umgangssprache als auch in den Geisteswissenschaften verwendet wird, setzt er also ganz offensichtlich die in 2. skizzierte Tradition fort. Bei der positiven Konnotation, von der oben die Rede war, spielt möglicherweise die Analogisierung des neuzeitlichen Ablöseprozesses mit der individualgeschichtlichen Sozialisation eine verstärkende Rolle.

Über *den* Sachverhalt sollte man sich deshalb im klaren sein: Wenn man von theologischer Seite her das Gespräch mit der »Welt« sucht und hierbei der Begriff Autonomie – und zwar positiv¹⁸⁾ – ge-

¹⁶⁾ Das Gesetz Christi. Moraltheologie, Bd. II, Freiburg 1963, 137.

¹⁷⁾ Als Beispiel aus der Literatur sei Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit H. Becker 1959–1969, hg. v. G. Kadelbach, Frankfurt 1971, 133–147, genannt.

¹⁸⁾ Es steht außer Zweifel, daß die gegenwärtige Moraltheologie an den nega-

braucht wird, spricht man nicht in einen leeren Raum, sondern nimmt de facto einen Begriff auf, der im Leser bzw. Hörer positiv besetzt ist. Daß man dies wohl kaum nur aus taktischer Absicht tut, spielt dabei zunächst keine Rolle. Der Begriff ist im gegenwärtigen Verständnis kein deskriptiv-neutraler, und eben darum ist es auch nicht möglich, gleichsam durch eine Anstrengung der Naivität die begriffliche Unschuld zurückzugewinnen. Darauf läuft aber sowohl D. Mieths Schelte hinaus, die Kritiker der theologisch-autonomen Moral erfassen das Wort Autonomie als Reizwort und nähmen es nicht in seinem (sc.: eigentlichen oder etymologischen) Inhalt¹⁹), wie auch A. Auers Erstaunen darüber, daß bei Darstellungen der Geschichte des Autonomiebegriffs nie auf die bekannte Stelle Röm 2, 14 eingegangen werde²⁰). Man müßte auf letzteres antworten: weil sie eben für die Bildung des Begriffs und für seine Verwendungen keine prägende Rolle gespielt hat; begriffs- nicht wirkungsgeschichtlich blieb diese Stelle irrelevant. Theologie kann aber nicht einfach eine in sich geschlossene Sondersprache ausbilden, in der sogar Begriffe, die auch in der sonstigen gegenwärtigen Umgangs- und Wissenschaftssprache vorkommen, begegnen, aber mit anderer Bedeutung verwendet werden²¹). Setzt man sich über dieses Bedenken hinweg, so wird der Begriff Autonomie z. B. doppelbödig: denn durch ihn wird etwas »angetippt«, dann aber durch die im Verlauf der Theoriebildung neu eingeführte Unterscheidung zwischen Autonomie und Autonomismus nachträglich doch wieder ein Vorbehalt gegen das »Angetippte« signalisiert.

tiven Sprachgebrauch i. S. von 3. nicht anknüpfen will. Doch ist selbst diese negativ bewertende Verwendung von »Autonomie« andernorts noch keineswegs erledigt: Vgl. etwa den diesjährigen Fastenhirtenbrief des Erzbischofs von Köln, Kardinal J. Höffner, »Wider die Zersetzung der sittlichen Werte«, hg. Presseamt des Erzbistums Köln (= Sonderdruck 47), 3f.

¹⁹) Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: *Orien.* 40 (1976) 33.

²⁰) *Aut. M.* 66, 74.

²¹) Zu der damit angesprochenen Problematik finden sich wertvolle Denkanstöße bei H. Zirker (*Sprachprobleme im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1972, bes. 56–100) und A. Stock (in: G. Sauter – A. Stock, *Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung*, München/Mainz 1976 [= *studium theologie* 2], bes. 135–150).

Nebenbei bemerkt ist mit dem Gesagten auch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Begriff Autonomie und jenen anderen christlich rezipierten Begriffen wie *logos*, *kosmos* oder *sacramentum*, die Auer als Vergleichsbeispiele anführt^{22a)}, genannt. Dies Begriffe nämlich wurden vorgefunden als Bestandteile einer eigenwüchsigen Tradition, für deren Entstehen das Christentum gar keine Bedeutung hatte. Die junge Kirche stand vor dem Problem, Kategorien zu finden, in denen sie sich den von diesen ganz fremden Traditionen geprägten Menschen verständlich machen konnte. Anders jedoch mit dem Begriff Autonomie: Er wurde ja gerade nicht von der christlichen Theologie aus der Antike rezipiert, sondern von einer Bewegung, die sich als konkurrierende bzw. als Kontra-position zur christlichen Ethik formulierte und entwickelte. Vergleichbare Begriffe sind also eher: Entfremdung, Emanzipation, Ideologiekritik, Liberalismus, z. T. Säkularisierung^{22b)} und Aufklärung. Insofern erweckt die Rezeption jenes Begriffs, der diese neuzeitliche Loslösung am schärfsten kennzeichnet, in einer geschichtlichen Situation, in der das dramatische Ringen weitgehend entschieden scheint, den fatalen Anschein, auch noch im Unterliegen auf der Seite der Gewinner (in diesem Fall: die faktisch-gesellschaftliche Realität) stehen und sich durch die »Adoption« der Tradition, die man jahrhundertlang bekämpft hat, legitimieren zu wollen. Dies wäre selbst dann noch ein problematisches Unterfangen, wenn man sich von der eigenen Tradition zugunsten der neuzeitlich-autonomen radikal abkehren wollte, was erklärtermaßen bei den theologischen Vertretern der Autonomie ja nicht der Fall ist.

Man könnte immerhin rechtfertigend einwenden, hinter Auers u. a. Rezeption stecke nicht ein strategischer Gedanke, sondern eine ganz ernste pastorale Absicht. Das ist nicht wenig, und die erklärte kom-

^{22a)} Aut. M. 66 – Die Adaption heidnischer Begriffe zum Aufbau eines christlich-theologischen Wortschatzes ging allerdings nicht so wahllos vor sich, wie es den Anschein haben könnte: Eine Reihe von Begriffen wurde auch peinlichst und mit System nicht übernommen, weil man sich von ihrer inhaltlichen Prägung distanzieren wollte. Vgl. dazu für den Bereich der deutschen theologischen Begrifflichkeit F. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung*, Tübingen 1952, 238–256.

^{22b)} Zur Fragwürdigkeit der theologischen Verwendung des Säkularisierungsbegriffs vgl. H. Lübke, *Säkularisierung*, a.a.O., bes. aber H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 9–74.

munikative Zielsetzung kann nicht genügend ernstgenommen werden. Aber selbst dann müssen gegen die Rezeption schwere Bedenken erhoben werden: Erstens erfolgt die Rezeption doch mit dem Ziel einer wissenschaftlichen Theoriebildung. Wissenschaftliche Theorie lebt von Begriffen, die im Unterschied zu umgangssprachlichen Ausdrücken einen bestimmten und präzise umschreibbaren Bedeutungsgehalt haben; die Vermeidung von latenten Bedeutungsverschiebungen und Äquivokationen ist ein elementares Gebot. Daß die Einführung des Autonomiebegriffs in die theologische Ethik gerade zu solcher Äquivokation geführt hat, beweist die ungewöhnliche Schärfe, mit der auf B. Stoeckles »Grenzen der autonomen Moral«²³⁾ geantwortet wurde. Während dieser zuerst und vor allem Autoren wie G. Szczesny, W. Schulz, J. Habermas, A. Gehlen, K. Steinbuch, A. Toffler, B. F. Skinner u. ä. im Blick hatte und das theologische Autonomieprogramm nur soweit einbezog, als er es in Gefahr sieht, mit der Zeit in ähnliche Aporien zu geraten wie die Genannten, bezogen einige Vertreter des Autonomiegedankens verwundert und betroffen die im Buch enthaltene Kritik auf sich. – Zweitens ist mit der Lokalisierung des Problems, das durch das Autonomietheorem gelöst werden soll, auf der pastoralen Ebene eine folgenschwere Vorentscheidung getroffen: Man geht davon aus, das Problem läge nicht so sehr am überkommenen Normenbestand und dessen Anwendung, sondern es ginge hauptsächlich darum, einen besseren Weg zu finden, die Normen verständlicher zu machen, besser zu begründen, vor allem im Blick auf die Nicht-Glaubenden. So wichtig dieses Anliegen auch ist, das eigentliche Problem könnte tiefer liegen. Die Gefahr, sich in concreto auf Apologetik zu beschränken und nur daran zu arbeiten, »wie man es anders sagen kann«, ist groß und verengt die Wahrnehmung.

II. Zum Inhalt des Autonomieprogramms in der neuzeitlichen Ethik

Trotz des herausgestellten, gegen Theologie und Kirche gerichteten emanzipatorischen Moments im historischen Autonomiebegriff ist es problematisch, davon zu sprechen, es sei »das Grunddogma des neu-

²³⁾ München 1974.

zeitlichen Modells einer autonomen Moral, daß Autonomie und Theonomie, Menschenliebe und Gottesliebe miteinander unverträglich sind²⁴⁾. Dies schon allein aus dem Grunde, um das – von Auer und anderen theologischen Vertretern autonomer Moral sicher nicht intendierte, bei den Adressaten aber um so näher liegende – Mißverständnis zu vermeiden, hier werde die Gegenposition, die man vom »Mehrwert« des Glaubens überzeugen wolle, mit der Absicht verkürzt, sie dann um so einfacher als »Autonomismus« abqualifizieren zu können. Denn – und das ist der zweite Grund – der historische Sachverhalt gestaltet sich erheblich differenzierter. In der angesprochenen Traditionslinie autonomer Moralen ist L. Feuerbach überhaupt der erste, von dem man sagen kann (und der es selbst erklärt hat), seine Philosophie sei atheistisch²⁵⁾; Atheismus definiert er als »das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes«²⁶⁾. Zwar könnte man (und hat es auch) in bezug auf ihn noch von religiösen Strukturen und von mystischer Frömmigkeit sprechen, insofern er nur das Subjekt der Religion, nicht jedoch ihre Prädikate beseitigen will; Religion besteht ja für ihn außer in einer illusionären Substanz in der Spiegelung des menschlichen Wesens, und insofern ist sie wahr. Doch hat Feuerbachs Position, wenn man die Beurteilung von Marx und später Engels bedenkt, in der Tat als Bruch gewirkt. – Erst Nietzsche hat dann auch die Prädikate des Gottes bekämpft.

Bei Fichte hingegen – um die Tradition vor Feuerbach zu skizzieren – fallen zwar Religion und Ethik in eins, doch gibt es in seiner Philosophie durchaus Gott. Gott ist die übersinnliche moralische Ordnung, innerhalb derer jedes Handlungssubjekt seine bestimmte Funktion hat in der Beförderung des Gesamtzwecks. »Gott« ist weder Substanz noch Person, aber er ist: als Prozeß, als Ereignis^{27a)}. Substanz

²⁴⁾ Aut. M. 66; vgl. 64.

²⁵⁾ Am ausdrücklichsten in: Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, in: Feuerbach, Sämtliche Werke, ed. W. Bolin – F. Jodl, Bd. II, Stuttgart/Bad Cannstatt 1959, bes. 218–222.

²⁶⁾ Ebd. 219.

^{27a)} Z. B. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Fichtes Werke, ed. I. H. Fichte, Bd. V, Berlin 1971 (= fotomech. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1845/46), 185–188; Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen, in: ebd. 208–212; Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des

oder Person kann er deshalb nicht sein, weil dies innerhalb des Fichteschen Denkens, für das alles Denken Bewußtsein ist, ein Etwas voraussetzen würde, bzgl. dessen die Persönlichkeit Selbstbewußtsein haben könnte. Ein persönlich gedachter Gott könnte daher – nach Fichtes philosophischem Ansatz – nun gerade kein transzendent-weltüberlegener mehr sein!

Für Kant ist zwar jede natürliche Gotteserkenntnis verwehrt, aber im Blick auf den handelnden Menschen wird doch ein Zugang zu Gott freigelegt. Gott bleibt zwar ein Postulat, aber das ist für Kant erheblich mehr als eine Hypothese: denn seine Möglichkeit muß unter allen Umständen zugegeben werden; sie bezweifeln, hieße, das moralische Gesetz selbst bezweifeln^{27b)}. Die Gewißheit allerdings kann nur glaubend gewonnen werden.

Und Descartes' Annahme schließlich, Gott sei ein *genius malignus*, markiert wohl gegenüber der abendländischen Denkgeschichte vor ihm eine gewaltige Wende, weil sie Gott, das einst selbstverständlich gültige Fundament alles Denkens, problematisiert und – allerdings nur für einen Moment – suspendiert. Aber sie geschieht letztlich doch nur *ad experimentum*. Die gesuchte und selbstvermittelte Gewißheit bleibt eben doch noch auf Gott letzt-begründet. –

Eine genaue Untersuchung gerade der Versuche zu einer autonomen Moral, die zeitlich vor Feuerbach liegen, macht einen zweiten Zug im Verhältnis von Autonomiegedanken und Atheismus deutlich, der entscheidender ist als das bislang Genannte: Die Autonomisierung der Ethik steht im Zusammenhang mit einem grundlegenden Wandel im Verständnis von Wirklichkeit; sie ist nicht eigentlich gegen Religion und Christentum gerichtet, sondern gegen die Wesensmetaphysik als universalem und der Wirklichkeitserfahrung adäquatem Erklärungssystem. Faktisch ist es wohl das Christentum, von dem man sich wachsend mehr absetzt; genau besehen, werden jedoch vor allem metaphysische Strukturen kritisiert (z. B. Erkenntnistheorie, Stellung des Subjekts, Wahrheitskriterium, Wirklichkeitsverständnis, Theorie/Praxis-Bezug, Wissen, Kosmologie). Die radikale Kritik am Christen-

Atheismus, in: ebd. 261; Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen, in: ebd. 359, 363–371.

^{27b)} Z. B. Kritik der praktischen Vernunft A 223–237; vgl. A 260–262.

tum ist erst eine Folge der Kritik an diesen metaphysischen Grundvorstellungen; sie war unvermeidlich, insofern die Theologie sich so eng an diese Matrix gebunden hatte und an ihr festhielt, daß sie als ein integrales Stück von ihr selbst angesehen werden mußte.

Auch hier ist es erst wieder Feuerbach, der ausdrücklich die metaphysischen Strukturen als die theologischen identifiziert. »Der Idealismus [sc.: von Kant bis Hegel] ist nichts als der *rationelle* oder rationalisierte Theismus.«²⁸⁾ Die metaphysischen oder – wie Feuerbach sagt²⁹⁾ – die »ontotheologischen« Voraussetzungen der Philosophie (inclusive der neuzeitlichen) werden als verkappt theistisch-christliche genommen. Darum fordert Feuerbach auch die Ablösung der »neueren« (d. i. der neuzeitlichen) Philosophie durch eine »neue«³⁰⁾. Und deshalb gerät selbst die Bezeichnung Autonomie für Feuerbachs Humanismus in Zweifel: »Autonomie« ist ja das Signum einer Philosophie, die jetzt selbst als in Wahrheit nicht-autonom entlarvt wird; theistische Relikte findet Feuerbach nicht nur im ausdrücklichen Postulat eines Gottes³¹⁾, sondern noch vielmehr im Festhalten am »Ding an sich« und seiner Folge: der Trennung von Denken und Sein³²⁾, der Lehre von der Willensfreiheit³³⁾, dem Sinnlichkeit und Mit-menschsein verleugnenden Anti-Eudämonismus³⁴⁾. – Ähnliches

²⁸⁾ Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Sämtliche Werke, ed. Bolin – Jodl, II, 271. Vgl. ebd. 246, 272f., 275–277, 294; Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: ebd. 195; Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: ebd. 222 u. a.

²⁹⁾ Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a.a.O., 248.

³⁰⁾ Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, in: Sämtliche Werke II, 215–222. Vgl. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: ebd. 274: »Die neue Philosophie hat, ihrem historischen Ausgangspunkte nach, *dieselbe* Aufgabe und Stellung der *bisherigen Philosophie* gegenüber, welche *diese* der *Theologie* gegenüber hatte.«

³¹⁾ Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a.a.O., 272; Das Wesen des Christenthums, in: Sämtliche Werke, ed. Bolin – Jodl, Bd. VI, Stuttgart/Bad Cannstatt 1960, 57; Das Wesen der Religion, in: Sämtliche Werke, Bd. VII, Stuttgart/Bad Cannstatt 1960, 506.

³²⁾ Grundsätze, a.a.O., 278f.; Zur Ethik: Der Eudämonismus, in: Sämtliche Werke, Bd. X, Stuttgart/Bad Cannstatt 1960, 253f.

³³⁾ Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: Sämtliche Werke, Bd. X, 138.

³⁴⁾ Ueber meine »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit«, in: Sämtliche Werke, Bd. I, Stuttgart/Bad Cannstatt 1960, 197–199; Ueber Spiritualismus und Materialismus, in: Bd. X, 113–120.

gilt für Schopenhauer und Nietzsche, nur noch viel radikaler, weil bei beiden schon allein der Versuch, dem Handeln verbindliche Ziele vorzugeben, dem Theologieverdacht verfällt.

III. Berufung auf Kant?

Der Befund – das ist das Ergebnis von II. – ist viel zu differenziert, als daß man die neuzeitliche Autonomiebewegung mit der Kennzeichnung »autonomistisch« schnell erledigen könnte. Genauso wenig aber kann die autonome Moral, wie sie hier zur Diskussion steht, diese Bewegung für sich reklamieren, wie dies etwa bzgl. Kant – wenigstens für sein ethisches Grundkonzept – geschieht³⁵). Dieser Vorbehalt soll keineswegs etwas darüber besagen, ob die Ethik Kants mit einer christlichen Moral vereinbar oder in sie integrierbar ist, sondern bezieht sich allein auf die Beanspruchung Kants als eines Belegs für die theologisch-autonome Moral.

Zutreffend an dieser Bezugnahme ist gewiß, daß Autonomie bei Kant nicht – wie man dies später für Nietzsche sagen könnte – eine absolute Selbstschöpfung ist, sondern bereits die Realisierung eines »irgendwie« vorgegebenen Anspruchs, doch ist dieses »irgendwie« eben nicht theologischer Art. Der Anspruch ist vielmehr ein »angeborenes«, »apodiktisch gewisses« »Faktum der Vernunft«³⁶). Auch wenn dieses nachträglich als Gebot Gottes interpretiert werden kann, weicht dieses Konzept ziemlich fundamental von der traditionellen theolo-

³⁵) A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. Demmer – B. Schüller (Hg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 31–54, hier 53f. Ebenso: D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, in: *Orien.* 40 (1976) 31. Nicht ganz so eindeutig hingegen ist der Stellenwert des Einbezugs Kants in den anderen Veröffentlichungen Auers formuliert (vgl. *Autonome Moral* 25f.; *Ein Modell* 38, 55; *Die ethische Relevanz* 70).

³⁶) KprV A 56. – Die Kant-Zitate folgen dem Text der Ausgabe von Weischedel, Darmstadt 1966; die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich jedoch auf die (in den meisten Editionen vermerkten) Seitenzahlen der Originalausgaben. Folgende Siglen werden verwendet: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* = GMS; *Kritik der reinen Vernunft* = KrV; *Kritik der praktischen Vernunft* = KprV; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* = Rel.

gischen Sicht wie auch von derjenigen der theologisch-autonomen Moral ab. Kant-Deutungen gibt es zwar zahllose; sie reichen von der Reduktion auf den alle Metaphysik destruierenden Wissenschaftstheoretiker bis zur Proklamation zum traditionsrettenden Aufklärungskritiker³⁷). Aber selbst bei einer religionsfreundlichen Interpretation stößt der obige Rekurs m. E. in folgenden zentralen Punkten auf Schwierigkeiten:

1. Menschliche Erkenntnis ist auf die Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt.

Was Kants Philosophie durchgängig und im Gesamten leitet, ist die Bestimmung der Vernunft zum Selbstdenken. Nicht mehr Tradition und Autoritäten, auch nicht Neigungen, faktische Geltung oder Legitimation durch Religion, sondern allein die Vernunft bildet den souveränen »Gerichtshof«³⁸), vor dem sich sämtliche Wahrheitsansprüche zu verantworten haben³⁹). Das »Gerichtsverfahren« beginnt mit der kritischen Selbstbesinnung der Vernunft auf ihre eigene Leistungsfähigkeit. Hier liegt jenes Problematisierungsfeld, durch das sich Kant als kritischer Denker von aller bisherigen, als dogmatistisch gekennzeichneten Philosophie, absetzen will⁴⁰).

Was wir erkennen, sind genau besehen nicht eigentlich die Dinge, sondern unsere Objektivationen und Vorstellungen. Objektivationen können wir aber nur von Dingen haben, sofern sie unsere Sinne affizieren und mit Hilfe der Kategorien und der Anschauungsformen Raum und Zeit zu Gegenständen werden. Die sog. Objekte können nicht rein objektiv, d. h. losgelöst vom Subjekt, erkannt werden, die Bedingungen der Möglichkeit, daß sie erkannt werden können, liegen vielmehr im Subjekt. Mit den Grenzen des Wahrnehmungsvermögens sind deshalb auch die Grenzen des Erkennenkönnens unverrückbar festgelegt und identisch. Wie das Seiende an sich selbst ist, entzieht sich unserem Erkennen ebenso wie das Unbedingte und überhaupt

³⁷) Eine ausgezeichnete Typisierung der rivalisierenden Deutungen bietet O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1958 (= Symposium 4) 30–51.

³⁸) KrV A XI.

³⁹) Vgl. KrV A XIf.; auch: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 481–494.

⁴⁰) Vgl. z. B. KrV B XXXIII–XXXVII.

alles Übersinnliche. Diese können wohl gedacht werden, aber nicht erkannt, so daß ihre Möglichkeit nicht zu beweisen ist. Diese prinzipiell unaufholbare Inkongruenz von Denken- und Erkennenkönnen⁴¹⁾ trennt Kant weit von Thomas v. A. und anderen mittelalterlichen Denkern, für die alles, was ist, prinzipiell auch intelligibel ist⁴²⁾, wenn auch z. T. nur per analogiam entis.

Von dieser einschneidenden Selbstdisziplinierung der Vernunft sind vor allem die »Gegenstände« der traditionellen Metaphysik betroffen: Welt als die umfassende Ganzheit, Unsterblichkeit und positive Freiheit, Gott; denn ihnen entsprechen weder einzelne noch eine Summe von gegenständlichen Erfahrungen. Die traditionellen Beweise des Daseins Gottes aus dem Begriff eines höchsten Wesens, aus der Erfahrung der Zweckmäßigkeit und Zielgerichtetheit der Dinge sind für Kant »null und nichtig«⁴³⁾.

2. Religion ist ausschließlich ein Teil der Ethik.

Der Wille will, wenn er ethisch will, das unbedingt Gute und damit das objektiv gültige Gesetz, das apriori in der Vernunft liegt. Strenggenommen erfordert es zwar nur Handlungen und nicht Zustimmung zu theoretischen Sätzen, aber über den Mittelbegriff des »höchsten Guts« erweist sich die Notwendigkeit, die eben noch aller Erkenntnisqualität entkleideten Ideen als Postulate wiedereinzuführen.

Wohl erkennt das vernünftige Wesen das Sittengesetz als einzigen und nichts untergeordneten, mithin unbedingten Bestimmungsgrund seines Wollens. Für sich genommen ist das Sittengesetz aber nicht »das ganze und vollendete Gut«; zu diesem fehlt noch die Glückseligkeit. Tugend und ihr proportionierte Glückseligkeit aber machen das sog. höchste Gut aus. Nun ist jedoch offenkundig, daß die Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen in unserer Erfahrungswelt sich eben gerade nicht »nach den moralischen Gesinnungen des Willens«⁴⁴⁾ richtet. Diese die Sinnhaftigkeit des Daseins bedrohende Grunderfahrung wird bei Kant paradoxerweise zu dem pro-

⁴¹⁾ Vgl. KrV B XXVI.

⁴²⁾ Z. B. Thomas, S. Th. I, qu. 16, a. 3, c: »Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile.«

⁴³⁾ KrV B 664; vgl. B 620–670.

⁴⁴⁾ KprV A 205.

duktiven Moment, an dem Theologie einsetzt: Besagte Entsprechung ist also sicherlich keine empirische Feststellung; sie könnte es auch gar nicht sein, weil der Mensch nicht willkürlich verfügender Urheber der Natur ist. Weil sie jedoch im Begriff vom höchsten Gut gesetzt ist, dieses aber notwendiges Objekt des Willens ist, muß eine der reinen moralischen Gesinnung gemäße Ursache postuliert werden. Sie muß mit Intelligenz und Wille ausgestattet sein und zugleich Ursache der Natur sein; das aber ist Gott. Die Annahme eines Gottes ist so die unverzichtbare Bedingung, daß es die von unserem sittlichen Bedürfnis erforderte »genaue Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit«⁴⁵⁾ geben kann.

Kant betont wiederholt, daß es sich hierbei um »reinen Vernunftglauben«, aber nicht um eine Erweiterung der spekulativen Erkenntnis handelt⁴⁶⁾. Sein Gottesbegriff ist ein ausschließlich moralischer⁴⁷⁾. Wohl ist ihm die Überzeugung der Existenz Gottes eine »notwendige Hypothese«⁴⁸⁾, aber es handelt sich ausschließlich um eine moralisch-praktische Notwendigkeit⁴⁹⁾. »Moral... führt unumgänglich zur Religion«⁵⁰⁾, aber außerhalb der Ethik hat Religion gar keine Berechtigung. Die Religion ist nichts als »eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral«⁵¹⁾.

Daher richtet sich Kants Kritik auch gegen die unmittelbare Herleitung materialer Ge- und Verbote aus der historischen Offenbarungsurkunde. Über die Tatsächlichkeit und Göttlichkeit der Offenbarung zwar vermag Kant von seinem Standpunkt aus nichts zu entscheiden, aber um Aberglauben und Schwärmerei zu verhüten, müssen die biblischen Aussagen einer kritischen Prüfung unterzogen werden⁵²⁾. Durch eine Hermeneutik, deren oberster Grundsatz die »moralische Besserung des Menschen«⁵³⁾ ist und die die »lebhafteste, und

⁴⁵⁾ KprV A 225.

⁴⁶⁾ Vgl. KprV A 5–8, 240–263.

⁴⁷⁾ Vgl. KprV A 249f.

⁴⁸⁾ KprV A 23.

⁴⁹⁾ Vgl. KprV A 226; Rel. B 229f.

⁵⁰⁾ Rel. B IX; vgl. B XIII.

⁵¹⁾ Über Pädagogik A 132.

⁵²⁾ Vgl. Rel. B 114–116, 266–269 u. a.

⁵³⁾ Rel. B 161; vgl. B 47f.

wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet«⁵⁴⁾, versucht Kant zu beweisen, daß das biblische Christentum in dem Kern, der »für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich«⁵⁵⁾ ist, mit dem reinen Vernunftglauben übereinstimmt. Die Offenbarung findet demnach ihre (einzige) Bestätigung in der Vernunft!

3. gilt auch andersherum: »Es gibt keine theologische Ethik, d. h. ein System moralischer Regeln, die aus unserer Erkenntnis Gottes abgeleitet sind.«⁵⁶⁾ Unter den Moralprinzipien, die Kant als unzureichend zurückweist, nennt er ausdrücklich und mehrfach⁵⁷⁾ den Versuch, die Moral religiös bzw. theologisch zu begründen.

Dieser Versuch führt nach Kant notwendig in ein heilloses Dilemma. Leitet man nämlich ethische Handlungsziele vom vollkommenen Willen eines (als außer mir befindliche Substanz gedachten) Gottes ab, so kann man solches nur, nachdem man im voraus stillschweigend moralische Eigenschaften in den Begriff der Vollkommenheit Gottes eingefügt hat. Denn Gottes Vollkommenheit können wir gar nicht anschauen, sondern nur »von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist«⁵⁸⁾, ableiten. – Will man aber diesen Zirkel vermeiden und verzichtet auf die vernünftige Vollkommenheit Gottes als Begründungsbezug, dann führt »der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre«⁵⁹⁾. Denn solch ein Wille würde ja die Selbstgesetzlichkeit der Vernunft und damit die Voraussetzung eines freien, sittlichen Handelns außer Kraft setzen und stattdessen Gehorsam gegenüber seinen souveränen Dekreten verlangen. Praktische Vernunft würde nicht »ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise[n]«, sondern »fremdes Inter-

⁵⁴⁾ Rel. B 114; vgl. B 158.

⁵⁵⁾ Rel. B 114.

⁵⁶⁾ L. W. Beck, Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar. Deutsch von K.-H. Ilting, München 1974 (= Kritische Information 19), 256.

⁵⁷⁾ Die wichtigsten Stellen sind: GMS B 92; KprV A 69–71, 264–266.

⁵⁸⁾ GMS B 92.

⁵⁹⁾ GMS B 92. Vgl. KprV A 69–71, 264–266.

esse bloß administrierte[n]«⁶⁰⁾. Zusätzlich wird die Fremdbestimmung noch verstärkt, wenn wie meist Androhung von Strafe bzw. Verheißung von Lohn ins Spiel kommen; als Furcht bzw. Hoffnung binden sie die »Nötigung« noch mehr an das Begehren.

Kant wird nicht müde, die Fundamentierung der Ethik auf die reine, »ursprünglich gesetzgebende«⁶¹⁾ Vernunft allein einzuschärfen. Wie um das naheliegende Mißverständnis einer Restituierung des überkommenen religiösen Begründungsverhältnisses schon im Keim zu ersticken, beginnt er die Religionsschrift mit dem Satz: »Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.«⁶²⁾

Kants Distanzierung von der theologischen Begründung bedeutet natürlich keineswegs, daß er auch alles zurückwies, was die theologischen Moralisten je empfohlen haben. Er kritisiert die theologische Moral ja nicht, weil er einen transzendenten, persönlichen Schöpfergott ablehnen würde oder die christliche Überlieferung destruieren wollte, sondern weil uns einerseits die dazu notwendige Erkenntnisfähigkeit abgeht und andererseits das Prinzip der Selbstliebe dahinter hervorschaut. Nur muß nach seiner Auffassung alles Streben unter das formale Prinzip der Universalisierbarkeit der eigenen Maxime gestellt werden.

4. Jedes eigenwertige, zum »Weltethos« hinzukommende »Heilsethos« ist für Kant »Afterdienst« der Religion.

Genausowenig wie die Religion assertorisches Wissen über Gott beinhaltet, ist sie auch der »Inbegriff *besonderer* auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten«⁶³⁾. Von der autonomen Moral und der natürlichen Religion führt kein Weg zu eigenen religiösen Pflichten, »denn Gott kann von uns nichts empfangen«⁶⁴⁾. Auch Kant hält »statu-

⁶⁰⁾ GMS B 89.

⁶¹⁾ KprV A 55; vgl. A 5f., 55f.

⁶²⁾ Rel. B III; vgl. B IIIf.

⁶³⁾ Rel. B 230; vgl. B 230f.

⁶⁴⁾ Rel. B 230.

tarische« Elemente bzgl. der Religion für legitim, aber er spricht ihnen jede direkte moralische Dignität ab. Sie können als historisch-gegeben übernommen und im Blick auf die »besondere Schwäche der menschlichen Natur«⁶⁵⁾ als Mittel der Beförderung, als »Vehikel«⁶⁶⁾ für die Moral dienstbar gemacht werden. Es ist aber zweifelhaft, ob sie göttlichen Ursprungs sind, und sie können »niemals für an sich notwendig«⁶⁷⁾ erkannt werden, sind also letztlich unwesentliche, »moralischindifferente Handlungen«⁶⁸⁾ und jedenfalls für den Vernünftigen unverbindlich. Die relative Berechtigung, die ihnen zugestanden wird, ist rein funktionaler Art⁶⁹⁾ und nicht mit dem zur Dekkung zu bringen, was theologisch-autonome Moral mit »Unmittelbarkeit zu Gott«⁷⁰⁾ meint.

Immer dort jedoch, wo das Glauben und die Glaubenspflichten dem moralischen Lebenswandel vor- und übergeordnet werden, ist Religion zum »Afterdienst« (»Religionswahn«, »Fetischmachen«, »Pfaffentum«, »Idolatrie«) degeneriert⁷¹⁾; hier wird das »Mittel der Introduction« – dazu zählt Kant alles Historische an der Religion einschließlich der Offenbarung – verwechselt mit dem Gegenstand göttlichen Wohlgefallens⁷²⁾. Das Verdikt »Afterdienst« trifft daher nicht bloß Schwärmerei und Aberglauben, sondern schlechthin »alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können

⁶⁵⁾ Rel. B 145.

⁶⁶⁾ Rel. B 152, 153 u. ö.; vgl. B 250.

⁶⁷⁾ Rel. B 151.

⁶⁸⁾ Rel. B 151.

⁶⁹⁾ Außer den genannten Stellen bes. Rel. B 298–311. – Eine präzise Zusammenfassung des Kantischen Religionsverständnisses gibt Rel. B 255: »Die wahre alleinige Religion enthält nichts als ... praktische Prinzipien, ... die wir ..., als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (...) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, ..., ist ein *Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, ...«

⁷⁰⁾ Auer, Autonome Moral 12. Vgl. ders., Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: J. Gründel u. a. (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 47–65, hier 54, 62–65.

⁷¹⁾ Rel. B 229, 250–287 u. a.

⁷²⁾ Rel. B 146f., 275f., 286.

vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden⁷³). Es werden u. a. genannt: Bekenntnis, Kult, kirchliche Observanzen, Buße, Kirchgang, Gebet, Fest, Andacht, Frömmigkeitsübungen.

5. Kants Religionskritik richtet sich auch gegen institutionelle Strukturen, die die theologisch-autonome Moral nicht für verzichtbar hält.

Es war bereits festgestellt worden: die eigentlich entscheidende Instanz ist nach Kant die Vernunft. Sie allein vermag dem Menschen Auskunft darüber zu erteilen, was er wissen kann, was er tun soll und was er hoffen darf⁷⁴). Also kann »in Ansehung« der moralischen Gesetze »ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann.«⁷⁵) Von der daraus sich ergebenden Kritik bestimmter kirchlicher Strukturen, die im folgenden typisiert sein soll, werden zumindest die eigenständige »kritisierende Funktion« von Kirche und Theologie sowie die (wenngleich im weltethischen Bereich nur subsidiäre) Kompetenz des Lehramts in der Theorie Auers voll getroffen. Kant weist zurück:

– das Ausgeben organisatorischer Strukturen, religiöser Vollzugsformen und inhaltlicher Glaubensnormen als von Gott gestiftete Anordnungen⁷⁶),

– einen hierarchischen Klerus oder »geistliche Beamtschaft« mit Weisungsbefugnis über die Gläubigen, die ihrerseits Gehorsam schulden⁷⁷).

– den Anspruch auf alleinige Kompetenz für die authentische Interpretation der Hl. Schrift und die Nichtanerkennung der Vernunftreligion als oberster Richtnorm des Verständnisses⁷⁸). Die Eigen-

⁷³) Rel. B 260f. (im Original hervorgehoben).

⁷⁴) Im Anschluß an KrV B 833f.

⁷⁵) Rel. B 147.

⁷⁶) Vgl. Rel. B 275–277.

⁷⁷) Vgl. Rel. B 250, 270, 277f., auch 143.

⁷⁸) Vgl. Rel. B 250–255, 277f.

art dieses Anspruchs besteht darin, daß er sich eben nicht nur auf die (immerhin nachprüfbare) Überlegenheit an historischer Gelehrsamkeit knüpft, sondern auch auf Tradition, Beschlüsse von Konzilien und Besitz eines »inneren Lichts«. Die Gefährlichkeit liegt darin, »einzig autorisierter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers«⁷⁹⁾ zu sein und sich deshalb nach der Vernunft auch noch der historischen Gelehrsamkeit zu entledigen, um so unter dem Mantel göttlicher Autorität ganz andere Interessen durchzusetzen. – den Absolutheitsanspruch⁸⁰⁾.

Im Zusammenhang dieser Strukturkritik kommt Kant wiederholt auf verhängnisvolle politisch-gesellschaftliche Auswirkungen derartiger Religion zu sprechen⁸¹⁾. Das »Pfaffentum« gewöhnt die Menschen an »Heuchelei«, untergräbt »die Redlichkeit und Treue der Untertanen«, »witzigt« sie »zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten« »ab«⁸²⁾, kurz: erzeugt eine »*knechtische* Gemütsart«⁸³⁾.

IV. Mangelnde hermeneutische Reflexion der Fragestellung

Wenn sich ein Problem so in den Mittelpunkt der Diskussion schiebt, wie es seit einigen Jahren mit der Thematik Autonomie und Theonomie der Moral der Fall ist, so muß sich dafür ein Grund benennen lassen. Neue Konzeptionen treten nicht unvermittelt auf, sondern bilden sich in einem bestimmten historischen Kontext; die Frage, auf die ein neues Konzept antworten will, ist selber geschichtlich gebunden und bedingt. Zumindest gilt das von den Fragen, die weder spielerisch noch sinnlos sind, sondern als ernst und dringlich empfunden werden; sie enthalten etwas, das fraglich geworden ist, d. h. seine Selbstverständlichkeit verloren hat; und es gibt Gründe, warum dieses gerade jetzt fragwürdig geworden ist. Solche Bemühung um das Verstehen der Fragestellung, die Analyse ihres Sitzes-im-Leben ist

⁷⁹⁾ Rel. B 278.

⁸⁰⁾ Vgl. Rel. B 143, 154–157, 278; Der Streit der Fakultäten A 70–81.

⁸¹⁾ Die wichtigsten Stellen: Rel. B 68, 104f., 177, 195–197, 277f., 284f.

⁸²⁾ Rel. B 278.

⁸³⁾ Rel. B 285; vgl. B 68.

einer der wichtigsten Bestandteile jener hermeneutischen Zucht, die A. Auer zu Recht fordert⁸⁴). Denn mit dem Verständnis der Frage wird auch schon über die Antwort entschieden: Lösungsmöglichkeiten werden eröffnet, offengehalten oder auch verstellt.

Die gesamte Diskussion über Autonomie und Theonomie in der theologischen Ethik leidet darunter, daß man sich dieser Aufgabe bislang erstaunlich wenig unterzogen hat⁸⁵). A. Auer gehört keineswegs zu den Autoren, die die Erörterung der Fragestellung einfach übergehen. Wenn man sich die Mühe macht, seine zahlreichen Darlegungen zur autonomen Moral daraufhin zu untersuchen, so stößt man in der Hauptsache auf vier wiederkehrende Problem-Erörterungen, auf die die Konzeption einer »autonomen Moral im christlichen Kontext« ein Lösungsangebot sein will:

1. Am nachdrücklichsten wird der Prozeß der Säkularisierung angesprochen⁸⁶). Damit ist jener Vorgang gemeint, daß »die ihrer Eigenkraft bewußt gewordene autonome Vernunft . . . die irdischen Bereiche aus den ihnen immanenten Gesetzmäßigkeiten heraus« versteht und gestaltet⁸⁷). Die Ethik ist hiervon in der Gegenwart spezifisch betroffen, insofern sich »nach den anderen Gebieten menschlichen Lebens (Politik, Wissenschaft, Wohlfahrt usw.) . . . auch das sittliche Bewußtsein aus der dem mittelalterlichen und teilweise noch dem neuzeitlichen Menschen selbstverständlichen Obhut der Kirche zu lösen« beginnt⁸⁸).

Für unsere Fragestellung spielt ferner eine Rolle, daß Auer diesen Tatbestand als »Zeichen der Zeit« einstuft, womit ihm zugleich die Dignität eines *locus theologicus* zugesprochen ist⁸⁹). Ja, die wesentlichen Tendenzen dieses Vorgangs wie »die Entfaltung der Mündigkeit«, »die Entbindung der Verantwortlichkeit« und »das En-

⁸⁴) Aut. M. 60.

⁸⁵) Eine Ausnahme bildet W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973 (= Tübinger Theologische Studien 1).

⁸⁶) Autonome Moral 11–13, 137–160, 188; Ein Modell 41, 45f.; Aut. M. 68f., 70.

⁸⁷) Autonome Moral 154; vgl. Aut. M. 68.

⁸⁸) Autonome Moral 155. Vgl. ebd. 188; Ein Modell 45f.

⁸⁹) Vgl. Autonome Moral 153–157. – Wie wenig der Begriff »Zeichen der Zeit« für eine wissenschaftliche Theorie geeignet ist, zeigt seine unscharfe, in der Anwendung Willkürlichkeit nicht ausschließende Definition: Autonome Moral 153.

gagement in der Welt« gelten als von der Botschaft Jesu nachdrücklich unterstützt und stimulierend vorangetrieben⁹⁰).

Als Ort, an dem dieser Vorgang erfahren wird und seine theologische Dringlichkeit entfaltet, wird einerseits die heutige Welterfahrung der Christen⁹¹) genannt, andererseits und vornehmlich aber die namentlich mit der Enzyklika »*Humanae Vitae*« aufbrechende Frage nach der Legitimation kirchlicher Lehrkompetenz im Bereich des Weltethos⁹²).

2. In der säkularisierten Gesellschaft besteht nur dann eine Chance, bei den Nicht-Glaubenden ein offenes Ohr zu finden, mit ihnen zu »kooperieren und überdies für die unauflösbaren Aporien der autonomistischen Moral die christliche Botschaft als Lösungsangebot ein-[zu]bringen«, wenn die ethischen Aussagen kommunikabel sind⁹³).

3. Ein derartiger Konsens ist lebensnotwendig geworden angesichts eines dritten Sachverhalts: dem Entstehen »ganz neuer, ethisch noch nicht oder nicht ausdrücklich reflektierter Fragen«⁹⁴). Negativ ausgedrückt legt die Bedrohlichkeit dieser Probleme die material-ethische Insuffizienz von Bibel und Tradition offen⁹⁵). –

Quantitativ nimmt die Erläuterung der aufgezählten drei Faktoren im Kontext des Gesamtzusammenhangs nur geringen Platz ein. Aber auch in der Sache werden die wahrgenommenen Phänomene kaum analysiert. So entsteht z. B. beim gewichtigsten Punkt, dem Säkularisierungsfaktum, der – vielleicht gar nicht gewollte – Eindruck, es handle sich um einen zwangsläufigen Prozeß. Nichts ist hingegen gesagt von seinen historischen Ursachen, etwa dem Zerbrechen der Einheit der Glaubenswahrheit mit der Folge, daß es mehrere sich gegenseitig ausschließende Absolutheitsansprüche gab, deren Kampf in den Konfessionskriegen zur Existenzbedrohung geworden war, oder der Unfähigkeit von Theologie und Kirche, Geschichtlichkeit und Veränderung des Weltbildes durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse

⁹⁰) Vgl. Die ethische Relevanz 70–74.

⁹¹) Aut. M. 68.

⁹²) Autonome Moral 13, 137–160; Ein Modell 41; Aut. M. 68f.

⁹³) Aut. M. 72. Vgl. ebd. 61f.; Autonome Moral 12, 161; Ein Modell 27f.

⁹⁴) Autonome Moral 11. Vgl. Ein Modell 28–30; Die ethische Relevanz 81, 83f.; Aut. M. 60, 68.

⁹⁵) Autonome Moral 11f.; Aut. M. 60f.

theologisch zu integrieren. – Und dieser Prozeß der Verweltlichung gilt als theologisch legitim. Selbst wenn man dem zustimmt, erwartet man doch eine Antwort, warum dann Theologie und Kirche aufs Ganze gesehen bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein diese Legitimität bestritten haben. Die Auskunft, daß »in den letzten Jahrzehnten der Christenheit einige wesentliche Erfahrungen und Erkenntnisse zugewachsen [sind], die zu einem beträchtlichen Wandel im christlichen Weltverständnis geführt haben«⁹⁶⁾, befriedigt jedenfalls nicht. Sie beschreibt und bewertet den Vorgang, trägt aber nichts zur Erklärung bei, wie er in Gang kam, noch warum der Zuwachs an Erkenntnis seitens der Christenheit erst so spät kommt. »Erfahrung« ist nicht ein einfach hereinbrechendes Widerfahrnis, sie kann vielmehr ermöglicht, erschlossen, aber auch ausgeblendet werden. Und Erfahrung ist von sich her weder schon eindeutig, vielmehr läßt sie sich unterschiedlich interpretieren und verarbeiten, noch ist sie von sich her schon sittlich gut, jedenfalls wenn man wie die Vertreter der theologisch-autonomen Moral der »normativen Kraft des Faktischen« nicht vorbehaltlos zustimmt⁹⁷⁾.

In ähnlicher Weise bedürften die anderen Punkte einer differenzierten Erläuterung. Wenn das ethische Minimum in vergangenen Zeiten offenkundig weniger problematisch war, so ist es für die Rettung des Vorhandenen und die eventuelle Wiedergewinnung einer breiteren Basis von entscheidender Wichtigkeit zu wissen, weshalb und unter welchen Umständen die Kommunikation abgebrochen ist und welche Störfaktoren heute aufzuarbeiten wären.

Da all diese Problematisierungen überflüssig zu sein scheinen, gewinnt man den Eindruck, daß die drei genannten Sachverhalte für die autonome Moral im christlichen Kontext im Grunde nur eine marginale Rolle spielen; sie scheinen kaum mehr als ein Anlaß zu sein.

4. Das bestätigt und erklärt sich zugleich durch einen vierten Aspekt, den Auer als »wissenschaftstheoretischen«⁹⁸⁾ oder »grund-

⁹⁶⁾ Aut. M. 68.

⁹⁷⁾ S. A. Auer, Die normative Kraft des Faktischen. Zur Begegnung von Ethik und Sozialempirie, in: *Begegnung – Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, hg. M. Seckler u. a., Graz usw. 1972, 615–632. Vgl. auch Aut. M. 70.

⁹⁸⁾ Aut. M. 61f.

sätzlichen⁹⁹⁾ den drei als »aktuell« klassifizierten hinzufügt. Er betrifft die Eigenart des Sittlichen selbst: Das Sittliche ist die Verbindlichkeit des als Vollgestalt des Wirklichen Erkannten. Es ist also in der menschlichen Vernunft begründet und nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs, so daß man es »ohne spezielle weltanschauliche oder gar konfessionelle Implikationen und Letztbegründungen« artikulieren müssen kann¹⁰⁰⁾. Die Vollgestalt des Wirklichen oder, wie Auer oft sagt, die »Sinnwerte« und die sie umfängende Ordnung der Welt werden nicht hergestellt, sondern vorgefunden. – Nach diesem Grundansatz müßten sich Schwierigkeiten auf dem Feld ethischen Erkennens durch einen Rekurs auf die schöpfungsmäßig inhärierende, substantiell gleiche Vernunft relativ einfach beheben lassen.

Was nun Wirklichkeit bedeutet, wird von Auer in einer personalistisch geschichtlichen Anthropologie expliziert¹⁰¹⁾, aber in der Durchführung nicht durchgehalten. Signifikanterweise wird schon bald nach dieser Darlegung die Rede von der »menschlichen Natur« wieder aufgenommen¹⁰²⁾; aus den Vollzügen der menschlichen Existenz als Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit, Beispielen also für die Dimensionen der Materialität und Sozialität, werden »Deduktionen« von dieser Natur¹⁰³⁾. Die anfangs so betonte Geschichtlichkeit findet sich in die Formel vom »sekundären Naturrecht« transponiert, von dem ausdrücklich gesagt wird, es könne durchaus als »Konkretisierung« des »primären Naturrechts« verstanden werden¹⁰⁴⁾, als »Entfaltung« und »Erfüllung« des umgreifenden, für den Menschen intelligiblen Ordnungsplans¹⁰⁵⁾. Selbst wenn man für diese Konkretisierung den Weg der mit W. Schöllgen als »schöpferische Synthese« zu verstehenden »determinatio«¹⁰⁶⁾ einschlägt, bleibt in gefährlicher Schwebelage: welche menschlichen Erfahrungen als authentisch zu gelten haben und welche Instanz darüber auf Grund welcher Kriterien befindet; was im

⁹⁹⁾ Ein Modell 28.

¹⁰⁰⁾ Aut. M. 61. Vgl. Autonome Moral 12; Ein Modell 27f., 30f.

¹⁰¹⁾ S. bes. Autonome Moral 19–22.

¹⁰²⁾ Autonome Moral 52.

¹⁰³⁾ Autonome Moral 52.

¹⁰⁴⁾ Autonome Moral 52.

¹⁰⁵⁾ Autonome Moral 23.

¹⁰⁶⁾ Vgl. Autonome Moral 52.

konkreten Fall zum »Kernbestand der menschlichen Natur« und was zur »geschichtlich wandelbaren Realnatur« des Menschen gehört; wie angesichts der ungemein verschiedenartigen Ansätze innerhalb der heutigen Philosophie die anthropologische Integrierung geleistet werden soll; wer formuliert, was jeweils dem Optimum für die Entfaltung menschlicher Existenz dient, wenn keine Konvergenz zwischen den verschiedenen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen erkennbar ist. Angesichts so vieler Fragen bleibt nur der Ausweg, auf Konkretion zu verzichten, oder aber die Normbestände der Tradition im Blick auf die soziale Wirklichkeit und die Erkenntnisse der Wissenschaften jeweils anzupassen.

In der Tat kommt nun der Geschichtlichkeit und den Humanwissenschaften doch wiederum nicht das Gewicht zu, das ihnen zuvor zugesprochen worden war, sondern lediglich die Funktion eines additiven materialen Komplements. So sagt Auer: »Die verhältnismäßig geringen Möglichkeiten der Deduktion müssen auf dem Weg der Induktion aufgefüllt werden.«¹⁰⁷⁾ Geschichtlichkeit gehört dann eben doch zum Bereich des Akzidentellen, und die personalistische Grundlegung gerät in den Verdacht, nur eine Reformulierung der traditionellen Lehre *ad hominem aetatis nostrae* zu sein.

Das ist es, was die Fragestellung schon im voraus in bestimmte Bahnen lenkt und die Bedeutung der »aktuellen« Aspekte eigentümlich relativiert: Es scheint festzustehen, daß die Grundstrukturen der Moral gleichbleiben; entstehen Krisen, so geht es scheinbar nur darum, diese Grundstrukturen richtig zu erschließen, in ihrer Eigentlichkeit freizulegen und auf den modernen, mündigen Menschen hin zu sprechen. Die aktuellen Ursachen der Krise kommen a priori nur als akzidentelle in den Blick. Am deutlichsten drückt sich diese Auffassung in dem berühmten Aufsatz von J. Fuchs »Gibt es eine spezifisch christliche Moral?«¹⁰⁸⁾ aus: »Dabei verstehen wir diese Frage [sc.: »ob die kategoriale Inhaltlichkeit der Moral des Christen . . . unterscheidend christlich sei, also verschieden von der Sittlichkeit des Menschen als solchem«] *grundsätzlich*, d. h. *unabhängig* von der Überlegung, *wann* und *wo* und *wie* Christen und Nichtchristen ihre Moral in

¹⁰⁷⁾ Autonome Moral 52 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁸⁾ In: StdZ 95 (1970), 99–112.

Echtheit und Wahrheit finden.«¹⁰⁹) Bei Auer wird zwar die Geschichtlichkeit viel ernster genommen, aber die zugrundeliegende Vorstellung ist dieselbe. Die Frage z. B. nach dem Verständnis bzw. der Konstituierung der Wirklichkeit, (die von den heutigen Humanwissenschaften bereits seit längerem verhandelt wird und) die für die Möglichkeit von Metaphysik und von sittlichem Naturgesetz von allergrößter Bedeutung ist, hat so nicht einmal die Chance, gestellt zu werden. Es wäre aber doch wenigstens denkbar, daß gerade sie in der heute erlebten Krise der Moral zum Tragen kommt.

Mißtrauisch hätte man gegenüber dieser »grundsätzlichen« Fragestellung schon deshalb sein müssen, weil die Moraltheologie nun schon seit nahezu 80 Jahren auch von profilierten Vertretern als in der Krise stehend bezeichnet wird. Und dabei ist doch die Liste von Neuentwürfen (auf der Grundlage der so gestellten Frage) nicht gering¹¹⁰).

Die Art und Weise, wie die Frage gestellt wird, wirkt sich auch unmittelbar auf die Argumentationsstruktur aus: Nur wenn man in Konsequenz zum Obigen davon ausgeht, daß diese Fragen »gewiß auch früher schon gespürt und behandelt« wurden, »aber erst seit einigen Jahren ... schärfer anvisiert und einer gründlicheren Reflexion unterzogen werden«¹¹¹), kann man sich ohne weiteres bei den Kirchenvätern, bei Thomas v. A. oder bei anderen auf die Suche nach einer passenden Antwort begeben.

V. Zum theologiegeschichtlichen Ort des Autonomie-Modells

A. Auer verweist wiederholt auf den Münchner Moraltheologen S. Mutschelle (1749–1800) als neuzeitliches Beispiel für die von ihm vertretene Zuordnung von Autonomie und Theonomie¹¹²). Dies Bei-

¹⁰⁹) Ebd. 103 (Hervorhebungen von mir).

¹¹⁰) Vgl. bes. E. Hirschbrich, Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende, Klosterneuburg 1959; J. G. Ziegler, Moraltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. H. Vorgrimler – R. Vander Gucht, Bd. III, Freiburg usw. 1970, 316–360.

¹¹¹) H. Weber, Um das Proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre, in: TThZ 81 (1972), 257.

¹¹²) Autonome Moral 131–136; Ein Modell 45; Aut. M. 67.

spiel ist insofern von Vorteil, als es bei Mutschelle unstrittig um das Autonomieproblem geht¹¹³). Mutschelle ist nicht nur davon überzeugt, daß Kants Moralphilosophie »mit der Lehre Christi, und der reinen Christlichen Tugend übereinstimme[n]«¹¹⁴), sondern sieht in ihr eine vorzügliche Möglichkeit, um der Moral ein tragfähiges und einleuchtendes Fundament zu verleihen¹¹⁵). Deshalb macht er sie zu einer »ebenso lautere[n], als reiche[n] Quelle« seiner theologischen Ethik¹¹⁶). Deshalb auch unternimmt er den Versuch, »das Brauchbare und Wichtige« der Philosophie Kants »fürs gesammte größere Publikum der Welt« faßlich darzustellen und ihm bekannt zu machen¹¹⁷).

Selbstverständlich ist es sinnvoll und sogar ungemein wichtig, historische Erscheinungen wie z. B. Mutschelle nicht einfach als überholte Vor-geschichte abzutun; sie können vielmehr als Wirkmoment unserer eigenen Gegenwart entdeckt oder aber als »gefährliche Erinnerungen«¹¹⁸) für die gegenwärtige Argumentation fruchtbar gemacht werden. Dennoch ist der Rekurs auf einen Theologen wie Mutschelle, zumindest soweit er legitimatorische Funktion hat, m. E. fragwürdig.

¹¹³) Für den ebenfalls als Beleg herangezogenen Thomas gilt das zumindest nicht so unzweifelhaft.

¹¹⁴) S. Mutschelle, Ueber Kantische Philosophie, und die Frage: »Ist daraus für Religion und Moral Nachtheil zu fürchten, oder viel mehr wichtiger Vortheil zu hoffen?«, in: Mutschelle, Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen, Bd. I, München 21799, 189–216, hier 216.

¹¹⁵) Vgl. Mutschelle, Ueber das sittlich Gute, München 31801, IVf.

¹¹⁶) Die Stelle bezieht sich zunächst nur auf die: Briefe über die Begriffe von Gesetz, Pflicht, Gut und Böse (in: Mutschelle, Vermischte Schriften, Bd. II, München 21799, 84–118, hier 117), gilt aber für alle seine Schriften zur Moralthologie. Dies kann leicht durch Textvergleiche mit Kantischen Schriften gezeigt werden. Ausdrückliche Bezugnahmen auf Kant finden sich außer an den genannten Stellen in: Mutschelle, Ueber das sittlich Gute, München 31801, IVf. 15f., 182f., 196, 229f.; Ueber Liebe zu sich und Andern, in: Vermischte Schriften, Bd. III, München 21799, 18–20. Das Hauptwerk: Moralthologie oder Theologische Moral, vorzüglich zum Gebrauche für seine Vorlesungen, Erster Theil, München 1801, nimmt auf Kant nicht namentlich Bezug, ganz offensichtlich, um nicht bestehenden Vorwürfen neue Nahrung zu liefern (s. u.).

¹¹⁷) Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge, 1. Heft, München 1802, XIII u. XIV; vgl. XIII–XV.

¹¹⁸) J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Conc. 8 (1972) 402.

Die Reaktion auf die Entstehung des modernen vernünftigen Selbstbewußtseins auf seiten der Theologie im allgemeinen und der Moralthologie im besonderen ist vielschichtiger und erheblich spannungsreicher, als es die Angaben Auers vermuten lassen. Das Bemühen von Mutschelle und ähnlich gesinnten Theologen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die Philosophie Kants, später auch Fichtes und Schellings in die Moralthologie einzubeziehen, ist nicht einfach ein genialer Gedanke, sondern wird begründet mit dem Ungeügen der bisher gebräuchlichen scholastischen Moralthologie. Mutschelle kritisiert die »so trockne Lehrart« der »skolastischen Mode-theologen, Sylbenhascher und Buchstabentränkler«¹¹⁹), ihre »öden und leeren Grübeleien«, ihre »inhaltleeren Ideale«¹²⁰), die Kasuistik, die unverständliche Begrifflichkeit, den flachen Eudämonismus, die fehlende Berücksichtigung der Neuen Testaments. Schwerer und grundsätzlicher wiegt seine Diagnose, die Moralthologie enthalte »bisher gewöhnlich« zum größten Teil ganz heterogene Bestandteile aus der positiven Gesetzgebung; deshalb habe »kein ordentlich wissenschaftliches Gebäude zu Stande kommen« können, »das inner den bestimmten Gränzen Einheit behaupten, und allgemeine Prinzipien aufweisen konnte«¹²¹). Bereits in der Wahl des Titels für sein Lehrbuch der Moral ist diese Polemik gegen die traditionelle Kasuistik nachhaltig zum Ausdruck gebracht, wie C. Keller überzeugend nachgewiesen hat¹²²).

Es ist für die Frage, ob sich Auer zu Recht auf Mutschelle berufen kann, von großer Wichtigkeit zu wissen, daß Mutschelles und verwandter Theologen Versuch, Kant für die Moralthologie fruchtbar zu machen, nicht nur wissenschaftlichen Widerspruch fand, sondern unter Hinweis auf die Verderbnis von Sittlichkeit und Religion, die

¹¹⁹) Beide Zitate in: Anweisung die Evangelien mit Einsicht und Nutzen zu lesen, Münster 1789, 180; vgl. 180f.

¹²⁰) Beide Zitate in: Von einigen Irrlichtern, welche noch immer einige Philosophen aufstecken, in: Vermischte Schriften, Bd. III, München 1799, 101.

¹²¹) Moralthologie oder Theologische Moral, München 1801, 12f. Vgl. ebd. 3. 12–17; Von einigen Irrlichtern, in: Vermischte Schriften, Bd. III, München 1799, 102f.

¹²²) Das Theologische in der Moralthologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus, Göttingen 1976 (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh. 17), 159–165.

sich aus diesem Versuch notwendig ergeben müßten, zu Lebzeiten und später leidenschaftlich bekämpft wurde. Der Münchner Dogmatiker und Ethiker Benedikt Stattler (1728–1797) etwa veröffentlichte seit 1788 eine Fülle von Streitschriften gegen Kant¹²³), zielte damit aber noch mehr gegen dessen theologische Rezipienten. Er beklagt, »daß . . . auch schon viele katholische Philosophen, sogar religiöse Lehrer in Klöstern, und auf katholischen Universitäten, mit so ausgezeichnetem Eifer für die so aller katholischen Denkart über Religion und Moral geradezu widersprechende kantische Philosophie sich beeifern«¹²⁴). »Innigst« bedauert er »die jungen Schüler, welche durch solche Lehre . . . geradezu zum allerausgebreitetsten Scepticismus, ja selbst zur vollen Gleichgiltigkeit über alles, was zur Religion und Moral gehört, als die Unbedeutendsten aus allen Gegenständen unserer Kenntniß, dadurch angeführet werden«¹²⁵). Nicht nur wird Kant einer »bis zur Unverschämtheit gränzenden Schreibfrechheit gegen die ganze christliche Religion«¹²⁶) geziehen, sondern wiederholt der »so offenbare[n] Widerspruch[e] dieser kantischen Philosophie gegen das ganze Christenthum, und alle theoretische Beweise selbst aller natürlichen Religion«¹²⁷) konstatiert; der »Umsturz aller festen

¹²³) Die erste ist: Anti-Kant, München 1788, 2 Bde. – Zur Moraltheologie Stattlers s. F. Scholz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde, Freiburg 1957 (= Freiburger Theol. Studien 70).

¹²⁴) Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie, und von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden äußersten Schaden für Moral und Religion gegen zween neue Vertheidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld, Landshut 1794, 7. Vgl. ebd. 215; ders., Wahres Verhältniß der kantischen Philosophie zur christlichen Religion und Moral nach dem nunmehr redlich gethanen Geständniß selbst des Herrn Kants und seiner eifrigsten Anhänger, allen redlichen Christen zum reifen Bedacht vorgestellt, München o. J., 5, 75.

¹²⁵) Meine noch immer feste Ueberzeugung, Landshut 1794, 215. Vgl. Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie, sammt dem Seichtdenken so mancher gutmüthigen Hochschätzer derselben. Hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand, und noch mehr für jede auch nur Anfänger im ordentlichen Selbstdenken, o. O. 1791, 69f.

¹²⁶) Wahres Verhältniß der kantischen Philosophie, München o. J., 29; vgl. 138.

¹²⁷) Wahres Verhältniß der kantischen Philosophie, München o. J., 75. Vgl. 15, 29f., 75f., 152f.; Kurzer Entwurf, o. O. 1791, 5; Meine noch immer feste Ueberzeugung, Landshut 1794, 7, 110, 117, 137f., 110–175, 200.

Gründe der Religion und Moral« müsse automatisch die Folge sein¹²⁸). Stattler richtet deshalb an alle christlichen Regenten den eindringlichen Appell, »über die heimliche Machination, jener vorgeblichen Moralphilosophen zu wachen, welche stets gegen die Monarchie und den Staat die nämliche Gesinnung, wie gegen das Christenthum, in ihrem bösen Herzen mit unveränderlicher Entschlossenheit zu führen pflegen«¹²⁹).

Nachdem er zum kurfürstlichen Zensurrat berufen war, bot Stattler wirksamere Mittel gegen die wachsende Rezeption Kants in der katholischen Theologie auf: Sämtliche Schriften Kants wurden für den Unterricht in Bayern verboten, ja den Münchner Buchhändlern wurde selbst ihr Verkauf untersagt. In gleicher Funktion verweigerte Stattler Mutschelle die Druckerlaubnis für den ersten Band der »Vermischten Schriften«¹³⁰). Mutschelle selbst sah sich 1793 zum zweiten Male gezwungen, sein erfolgreich ausgeübtes Amt als Schulkommissar und Konsistorialrat aufzugeben und stattdessen eine kleine Pfarrei bei München zu übernehmen. Der Grund lag in jahrelangen Verdächtigungen als Freigeist, als Sympathisant der zeitgenössischen Philosophie und der unkirchlichen Gesinnung. Gegen die globale Verurteilung der Aufklärung seitens der Theologie setzte er sich ebenso energisch zur Wehr wie gegen die von Stattler behauptete Unvereinbarkeit der Kantischen Philosophie mit dem Christenthum¹³¹). Die Vorwürfe verfolgten ihn dennoch weiter, auch unabhängig von der Person Stattlers, der 1794 selbst in Konflikt mit der Kurie geriet und seinen Lehrstuhl aufgeben mußte. Sogar als 1799 das Verbot, die Schriften

¹²⁸) Meine noch immer feste Ueberzeugung, Landshut 1794, 110. Vgl. ebd. 134; Anhang zum Anti-Kant in Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, München 1788, Vorrede (ohne Seitenzählung), 332; Kurzer Entwurf, o. O. 1791, 3–5; Wahres Verhältniß der kantischen Philosophie, München o. J., 25f., 28f., 70, 152f.

¹²⁹) Wahres Verhältniß der kantischen Philosophie, München o. J., 157. Ähnlich: Meine noch immer feste Ueberzeugung, Landshut 1794, 215.

¹³⁰) S. das Vorwort zur 2. Aufl. 1799, ohne Seitenzählung. Vgl. Mutschelle, Kritische Beyträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stattlerisch Antikantischen, Frankfurt 1795, XXX–XXXIV, 112.

¹³¹) Ueber die Aufklärung. Eine Rede bey Austheilung der Schulpreise 1792, in: Vermischte Schriften, Bd. I, München 1799, 1–30; Ueber Kantische Philosophie, in: ebd. 189–216; Kritische Beyträge zur Metaphysik, Frankfurt 1795; Von einigen Irrlichtern, in: Vermischte Schriften, Bd. III, München 1799, 101–159.

Kants in den bayrischen Bildungsstätten zu benutzen, wieder aufgehoben wurde und Mutschelle als Professor für Moral berufen werden konnte, sah er sich wegen der fortgesetzten Denunziationen veranlaßt, bereits im folgenden Jahr mit der preußischen Regierung über den an ihn ergangenen ehrenvollen Ruf nach Königsberg zu verhandeln, nachweislich wider seinen innersten Wunsch; im Verlauf der Verhandlungen starb er.

Daß sich der Widerstand gegen diese Art autonomer Moral auch nicht mit persönlichen Animositäten erklären läßt, zeigen ähnliche Sanktionen gegen zeitgenössische Theologen, die ebenfalls Kant zur Basis ihrer Moraltheorie nahmen: J. Weber (1753–1831), C. v. Weiler (1762–1826), J. Danzer (1743–1796)¹³²), wahrscheinlich auch J. Geishüttner (1763–1805)¹³³). Andere wie z. B. M. v. Schenkl (1749–1816) entgingen dadurch den Pressionen, daß sie klug Kants Namen verschwiegen oder nur gelegentlich nannten, jedenfalls nicht so, wie es der tatsächlichen und quellenkritisch nachweisbaren Abhängigkeit entspricht; demselben Zweck diene die Vermeidung von als kantianisch bekannten Begriffen¹³⁴). Die Vorwürfe, die gegen die Kantianischen Theologen erhoben werden, sind immer wieder die gleichen: sie räumten der Vernunft zu großen Raum im theologischen Erkennen ein, berücksichtigten zu sehr die neue Philosophie, seien stark abhängig von protestantischen Autoren, mißachteten die Tradition, kümmerten sich nicht oder kaum um die kirchliche Glaubenslehre und (zum Teil) um das kirchliche Lehramt. »Pelagianismus«, »Skeptizismus«, »Sozzinianismus«, »Jansenismus«, »Indifferentismus« enthalten klischiert, aber um so wirksamer dieselben Vorwürfe.

¹³²) Nach A. Pelemann, Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber als Moraltheologe. Seine Beziehungen zur Moraltheologie des Protestant G. Leß und zum Salzburger Moraltheologen J. Danzer und zu I. v. Fabiani, Regensburg 1961 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 9), 24–33.

¹³³) Nach U. Derungs, Der Moraltheologe Joseph Geishüttner, I. Kant und J. G. Fichte, Studien zu den philosophischen Grundlagen der »Theologischen Moral« J. Geishüttners, Regensburg 1969 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 16), 43. Die Gründe, daß über Vermutungen nicht hinauszukommen ist, werden S. 35f. genannt.

¹³⁴) Nach C. Schmeing, Studien zur »Ethica Christiana« Maurus von Schenkl OSB und zu ihren Quellen, Regensburg 1959 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 8), 45, 47, 61–98.

Der Kampf gegen das Kantische Autonomieprinzip ging schließlich mit den höchstlehramtlichen Verurteilungen der Lehren von G. Hermes¹³⁵) 1835 und A. Günther¹³⁶) 1857 zu Ende. Zwar hat es zunächst den Anschein, als ob hier nur um erkenntnistheoretische und dogmatische Grundsätze gestritten wurde, doch ging es im Grunde – vor allem bei Hermes¹³⁷) – um den Gedanken der Vernunftautonomie, um die Begründungsleistung der praktischen Vernunft für Übernatur und Offenbarung, um die Menschenwürde als oberstem Zweck alles Geschehens.

Das negative Urteil über das moraltheologische Konzept autonomer Moral kann nun aber nicht als eine auf die Ablösung einer Epoche beschränkte Episode genommen werden; vielmehr hat es sich im Grundtenor bis in die jüngste Zeit hinein erhalten. Das läßt sich wiederum gut an Mutschelle aufzeigen. Die bereits eingangs erwähnte »Moraltheologie« von F. Probst z. B. spricht von den katholischen »Nachtretern Kants«, die, »alles Selbstvertrauens baar und ledig[,] ... sich ... zu Schleppträgern des stolzen Protestantismus ... herabgewürdigt« hätten; Danzer und Mutschelle seien in dieser Richtung wohl am weitesten gegangen¹³⁸). Ähnliche Einschätzungen begegnen in den historischen Abrissen der neuscholastischen Handbücher immer wieder. J. Mausbach indiziert bei Mutschelle »eine Abschwächung des überlieferten Geistes der Theologie infolge des Eindringens des rationalistischen Zeitgeistes«¹³⁹). Auch der Kirchenges-

¹³⁵) Breve »Dum acerbissimas« (DS 2738–2740); bestätigt durch die Enzyklika »Qui pluribus« von 1846 (DS 2775–2786). Das I. Vaticanum nimmt in der Dogmatischen Konstitution »Dei Filius« dieses Urteil wieder auf und versucht eine positive Überwindung; bzgl. unseres Problems ist vor allem DS 3032 von Interesse. Man beachte auch Satz 3 des »Syllabus« von 1864 (DS 2903).

¹³⁶) Breve »Eximiam tuam« (DS 2828–2831). Auch in diesem Fall erfolgte eine Wiederaufnahme durch die o. g. Dogmatische Konstitution.

¹³⁷) Vgl. G. Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie. 1. Theil: Philosophische Einleitung, Münster 1831, bes. §§ 41, 65, 69–73, 85. Die behauptete Zentrierung auf die Autonomie der praktischen Vernunft bestätigt sich auch in der Tatsache, daß die zahlreichen Schüler von Hermes vornehmlich die ethischen Grundzüge aufgenommen und weiterentwickelt haben. Vgl. dazu: K. Thimm, Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, Diss. Theol. Freiburg 1939 (Teildruck).

¹³⁸) Katholische Moraltheologie, Bd. I, Tübingen 1848, 118 bzw. 121. Vgl. 27f., 118–122.

¹³⁹) Katholische Moraltheologie, Bd. I, Münster; zitiert nach der 7. von P.

schichtler H. Brück, später Bischof von Mainz, zählt in seiner angesehenen »Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jh.« Mutschelle zu den Theologen, »welche den Glauben ihrer Zuhörer erschütterten und geradezu untergruben«¹⁴⁰); die von ihm als »unkatholisch, ja unchristlich« aufgezählten, vom damaligen Münchner Generalvikar als authentisch verbürgten Sätze Mutschelles, auf die sich dieses Urteil stützt, betreffen auch Mutschelles moraltheologischen Ansatz. Selbst W. Hunscheidt, der differenzierte Kenntnis und Sympathie für Mutschelle erkennen läßt, kommt in seiner Untersuchung zum Ergebnis, daß man, objektiv gesehen, »von der Unvereinbarkeit Kants und damit auch der Mutschelleschen Moral mit der kirchlichen Lehre sprechen muß«¹⁴¹). W. Heinen endlich – um noch ein Beispiel aus jüngerer Zeit zu nennen – reiht Mutschelle unter die Sittenlehrer ein, »die einer Überschätzung der ratio zum Opfer gefallen sind«¹⁴²); seine Moraltheologie könne keinen theologischen Charakter beanspruchen, sondern sei »eine Moralphilosophie in christlicher Verbrämung«¹⁴³).

Angesichts dieses spannungsreichen Hintergrunds muß es als ein die historische Wirklichkeit stark beeinträchtigender Euphemismus bezeichnet werden, wenn A. Auer schreibt: »Vielleicht war S. Mutschelles theologische Potenz nicht stark genug, um den von Kant ausgehenden Impuls wirksam zum Tragen zu bringen.«¹⁴⁴) Auch das gleichzeitige Erstarken der Neuscholastik, von dem im selben Abschnitt die Rede ist, erscheint als etwas Naturwüchsiges¹⁴⁵) oder allen-

Tischleder neu bearbeiteten Auflage (1936), S. 19; der Wortlaut blieb auch in der Neubearbeitung von G. Ermedke (1959) erhalten (S. 54).

¹⁴⁰) Bd. I, Mainz 1902, 364; vgl. 364f., 406, 412.

¹⁴¹) Sebastian Mutschelle. Ein Kantianischer Moraltheologe, Moralphilosoph und Moralpädagoge, Bonn 1948, 158 u. ö.

¹⁴²) Die Anthropologie in der Sittenlehre F. G. Wankers, Freiburg 1955 (= Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 6), 67.

¹⁴³) Ebd. 28; vgl. 51, 67, 97, 190, 214. Eine Ausnahme von derartigen Urteilen macht lediglich der Aufsatz von A. F. Ludwig, Sebastian Mutschelle, Konsistorialrat und Chorherr zu St. Veit in Freising, Lyzealprofessor in München. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, in: ThGl 2 (1910), 641–655.

¹⁴⁴) Aut. M. 67.

¹⁴⁵) Ebd.: »... setzte sich ... eine mehr naturrechtlich-moralphilosophisch argumentierende Theologie durch. Allerdings hat sich dabei zugleich der Autoritäts- und Gehorsamsgedanke stärker in den Vordergrund geschoben.«

falls als dem Gesetz der Dialektik folgender Pendelschlag auf die Theologisierung der Tübinger Schule. Die rationalistischen Bestrebungen wurden nicht einfach als altmodisch abgestreift, genausowenig wie der Wandel zur Neuscholastik und deren spätere Monopolisierung nur auf tieferer Einsicht beruht.

Gewiß ehrt es Auer, daß er weder die vernichtenden Urteile über die Aufklärungstheologie von seiten der Zeitgenossen noch die sublimen Abwertungen aus jüngerer Zeit wiederholt. Trotzdem ist es unverzichtbar, den oben skizzierten historischen Kontext zu beachten. Wohl kann Mutschelles Position gewürdigt, verteidigt, ja auch rehabilitiert werden. Aber darum geht es ja nicht in erster Linie. Es handelt sich auch nicht nur um ein Paradigma. Der Rekurs auf Mutschelle hat im Gesamtgedankengang Auers die Funktion zu legitimieren, und zwar – was im Rahmen der Moraltheorien Kants wie Mutschelles einigermaßen fremd sein dürfte – im Sinne des Traditionsarguments. Es soll aufgewiesen werden, daß die Position der autonomen Moral im christlichen Kontext eigentlich schon immer vertreten wurde, auch wenn durch die Bezeichnung »Modell« eine gewisse Verschiedenheit zugestanden ist. Mit Hilfe dieses Traditionsstücks kann man sich sowohl gegenüber der Neuzeit wie gegenüber einer ganz andersgearteten theologischen Tradition ausweisen. Der Rückgriff auf das geschichtliche Modell hat hier – um mit H. Lübke zu sprechen – eine »gruppenspezifisch und institutionell wirksame, identitätsdefinierende Funktion«¹⁴⁶). Der aufgezeigte Hintergrund und die Wirkungsgeschichte lassen dies im Fall Mutschelles jedoch nicht ohne weiteres zu: Denn diesem und verwandten Modellen wurde die theologische Legitimität immer bestritten; sie wurden an den Rand des theologischen und kirchlichen Bewußtseins oder sogar darüber hinaus gedrängt; ihre Wirkungsgeschichte ist abgebrochen; ein anderer Typ von Moraltheologie hat sich bzw. wurde durchgesetzt. Man wird sich also nur dann auf Mutschelle u. ä. im hier gebrauchten Zusammenhang berufen können, wenn man gleichzeitig die theologi-

¹⁴⁶) Was heißt: »Das kann man nur historisch erklären?«, in: R. Koselleck – W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973 (= *Poetik und Hermeneutik V*), 553.

sche Konzeption, die seine Position als unkatholisch brandmarkte und sie kämpferisch verdrängte, als Irrweg erklärt¹⁴⁷).

Solche ausdrückliche Absetzung fehlt nicht nur, sondern wird indirekt über Auers Theorie des kirchlichen Lehramts geradezu verhindert. Denn die materiale Sittlichkeit im Bereich des Weltethos fällt in die originäre Kompetenz der Vernunft und nur subsidiär in die des kirchlichen Lehramts; der zurückliegenden Ausübung des Lehramts in dem, wofür es eigentlich (nach Auer) nur subsidiär kompetent ist, wird aber ausdrücklich »eine unbestreitbare geschichtliche Legitimität« zugesprochen¹⁴⁸). Zu dieser Ausübung zählen nun aber auch die Urteile und Sanktionen gegen das Autonomieprinzip. Man kann nicht – so ist unser Einwand – Mutschelle samt der aufklärerisch-autonomen Moralkonzeption rehabilitieren und gleichzeitig den konkurrierenden, zu seiner Verurteilung führenden Kompetenzanspruch des Lehramts für historisch legitim erklären.

Endlich darf nicht übersehen werden, daß sich die Konzeption Auers in ganz zentralen Punkten von derjenigen Mutschelles unterscheidet¹⁴⁹) (wie ja bereits Mutschelle in manchem faktisch von Kant abgerückt war). Es seien nur die Lehre von den Quellen der sittlichen Erkenntnis, der geschichtliche Charakter des Christentums, das Proprium, das Lehramt genannt. Die Kritik, die Auer hier selber vorträgt, ist schon so gewichtig, daß sie allein es schon fraglich macht, ob sich sein Konzept überhaupt auf Mutschelle berufen kann.

Gewiß gibt es für die Theologie, so sie überleben will, keinen Weg daran vorbei, »sich das positive Grundanliegen der modernen Freiheitsgeschichte... zu eigen zu machen«¹⁵⁰), aber der lückenlose Anschluß an eine abgebrochene Tradition, so als ob nichts gewesen sei, ist ebensowenig möglich wie erfolgversprechend. Die theologische Ethik steht nicht mehr vor der Wahl, »sich selbst aus dem neuzeit-

¹⁴⁷) Der Einwand, die Position autonomer Moral befäße innerhalb der Theologie keine legitimierte Tradition, schließt also keineswegs eine Rehabilitierung aus. In dieser Hinsicht ist meine Bemerkung von D. Mieth (Autonome Moral im christlichen Kontext, in: *Orien.* 40 [1976], 33) mißverstanden worden.

¹⁴⁸) Auer, *Autonome Moral* 187; vgl. 187–189.

¹⁴⁹) *Autonome Moral* 135f.

¹⁵⁰) Auer, *Aut.* M. 66.

lichen geistig-kulturellen Prozeß zu exkommunizieren¹⁵¹⁾, weil dies – aufs Ganze gesehen – längst eine historische Faktizität ist. Sie steht allein vor der Wahl, ob sie diesen Zustand in der Zukunft bestätigen oder durch gemeinsame Anstrengung verändern will; ungeschehen machen kann sie ihn nicht.

¹⁵¹⁾ Ebd.